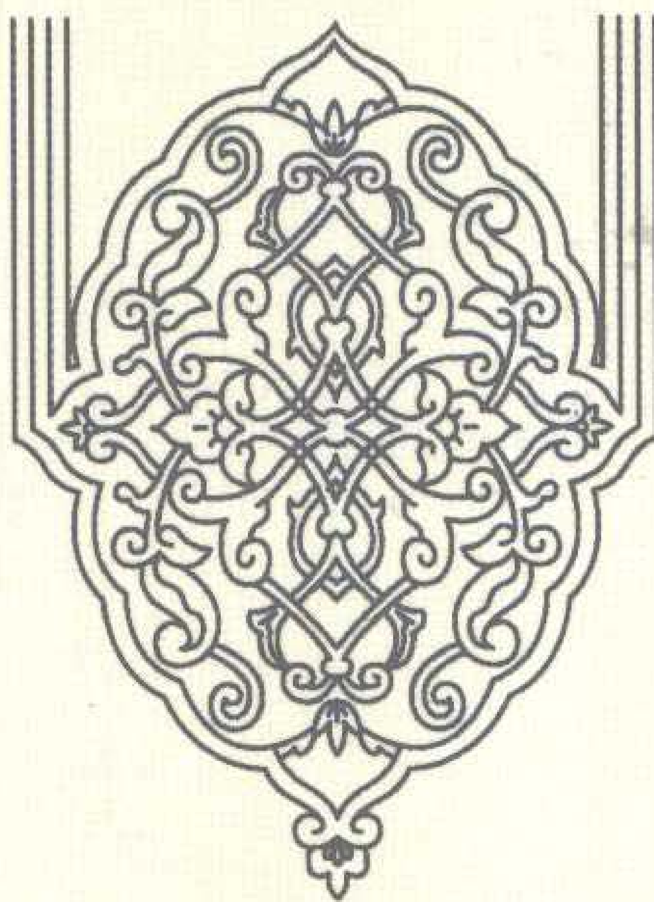


基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Alister E. McGrath

基督教概论

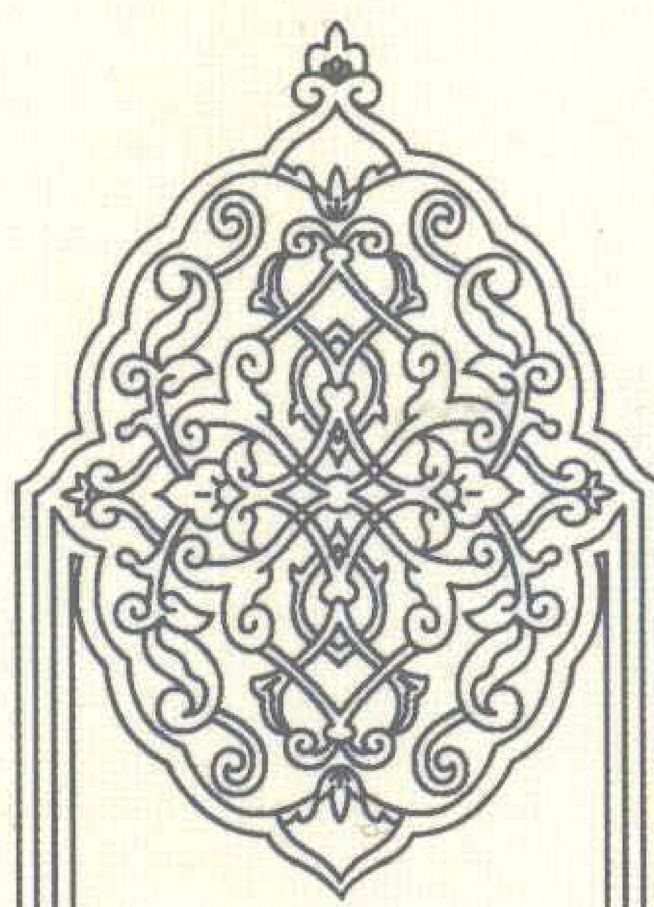
(第二版)

Christianity An Introduction

(2nd Edition)

[英] 阿利斯特 · E.麦格拉思 著　孙毅 马树林 李洪昌 译　游冠辉 校

上海人民出版社





杰出的基督教神学家麦格拉思以晓畅的文笔对基督教的核心人物耶稣基督、基督教的典籍圣经、基督教的教义、基督教的历史、全球基督教的状况，以及基督教的生活方式，进行了全面的介绍。与第一版相比，第二版内容更加详尽，增加了当代基督教在非西方世界的发展等方面的内容。

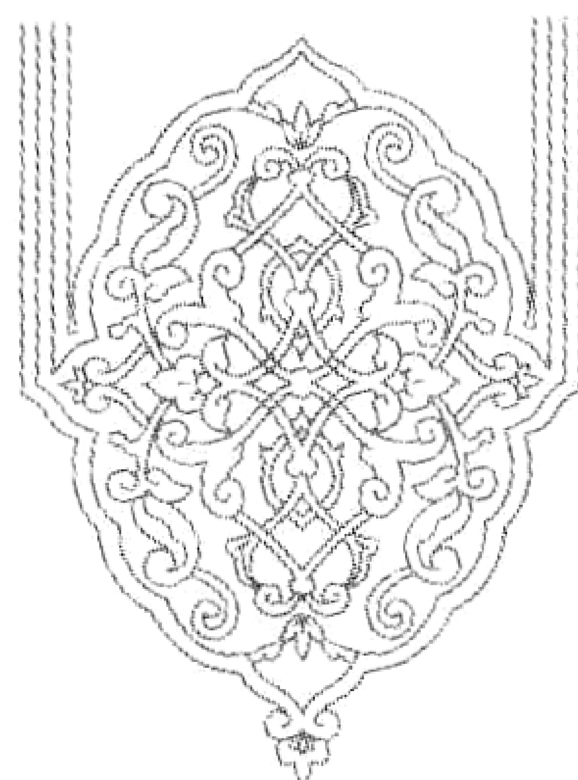
英国造诣深厚的历史神学家写出了一部既权威又吸引人的著作。该书深入浅出地穿越于基督教复杂历史中的多个时期、人物和主题。第二版内容翔实，令人印象深刻，它将带领我们踏上激动人心的旅程，相信所有的读者都会享受阅读此书。

——米德尔顿 (Darren J. N. Middleton)，德克萨斯基督教大学

上架建议：宗教学
ISBN 978-7-208-11263-6



定价: 62.00元
易文网: www.ewen.cc



基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Alister E. McGrath

基督教概论

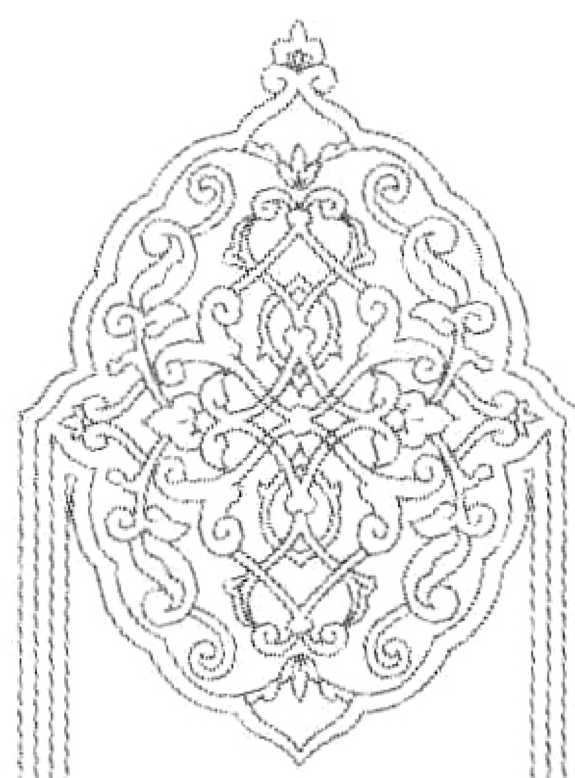
(第二版)

Christianity An Introduction

(2nd Edition)

[英] 阿利斯特·E.麦格拉思 著 孙毅 马树林 李洪昌 译 游冠辉 校

上海人民出版社



图书在版编目（C I P）数据

基督教概论:第2版/(英)麦格拉思
(McGrath,A.E.)著;孙毅,马树林,李洪昌译.—上
海：上海人民出版社,2013
(基督教文化译丛)
书名原文：Christianity:an introduction
ISBN 978-7-208-11263-6

Ⅰ.①基… Ⅱ.①麦…②孙…③马…④李… Ⅲ.
①基督教-概论 Ⅳ.①B97

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第032080号

责任编辑 屠玮涓
特约编辑 赵 伟
封面设计 张志全

·基督教文化译丛·
基督教概论
（第二版）
[英]阿利斯特·E.麦格拉思 著
孙 毅 马树林 李洪昌 译
游冠辉 校
世纪出版集团
上海人民出版社出版
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
世纪出版集团发行中心发行
常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本720×1000 1/16 印张31.5 插页4 字数500,000
2013年3月第1版 2013年3月第1次印刷
ISBN 978-7-208-11263-6/B·965
定价 62.00元

编　委　会

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于近东。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。然而，基督教并不仅仅属于西方。其实，基督教起初在亚洲和非洲就影响甚大，欧洲和北美只是后来才成为基督教发展的中心地区。20世纪以来，基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。到今天，基督教在非洲、拉丁美洲和亚洲的复兴，完全改变了基督教是西方宗教的图景，印证了基督教是关乎万邦万民的信仰。

基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80

年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。在过去近二十年中，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。基督教研究日渐成为学术领域的一门显学。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。

这套丛书2003—2005年间在北京大学出版社共出版了12种，受到不少读者的欢迎。如今，这套丛书已经断版。应读者的要求，我们决定重出“基督教文化译丛”，在原来的基础上做一些书目的调整和补充。我们盼望，新版的“基督教文化译丛”能够给读者带来更大的帮助。

游冠辉　孙　毅

前　言

任何人如果想要理解现代社会及其产生和发展的过程，都必须对基督教信仰有所了解。基督教是目前世界上最大的宗教，拥有大约 12.5—17.5 亿信徒（数字差别源于所采用标准的差异）。我们需要了解，为什么基督教在美国等国家继续发挥着重要作用？为什么基督教在发展中国家有如此的发展？理解这些对于我们理解现代社会无疑非常重要。所以说，就一个人的基础教育而言，对基督教信仰的基本了解是必需的，在西方国家尤其如此，因为基督教在塑造西方文化的传统和价值观方面起到了极其重要的作用。

即使对于不是基督徒的许多人而言，基督教也是令人着迷的，尤其是耶稣其人。1996 年 4 月，美国福音布道家葛培理(Billy Graham)在一个小时的时间里宣讲了基督教的福音及其对今天的适切性。他的这篇谈话由电视和其他媒体传播到世界各地，据说听众已达 25 亿人。西方社会经常将教堂出席人数下降理解为大众对宗教——尤其是基督教——的兴趣在下降。这是对复杂情况的严重误解。在西方社会，越来越多的人从传统组织中游离出来，无论是社会组织、政治组织还是宗教组织，因为人们越来越倾向于个人取向的活动。我们应该知道，基督教仍然具有极大的吸引力，因为它既为个人灵魂提供安慰，也为社会群体提供精神特质。

本书力求将基督教介绍给它的读者。本书确实是一个概论。作者首先假定读者对基督教知之甚少，并乐意了解基督教的思想、历史、发展及其独特精神特质。本书从信仰体系和社会现实两个角度，对基督教进行了入门水平的介绍；同时对每一个思想、每一种发展都进行了介绍和解释。只要有可能，对所涉及的所有主题，本书都为读者提供了进行深入研究的适当切入点的信息。为了使本书的语言和风格尽量朴素，作者做出了一切努力。

目　录

导　　言

在大约公元60年的时候，罗马政府意识到，在罗马城的核心地区似乎出现了一个新的秘密团体，而且人数不断增加。尽管罗马政府显然认为这是一些人煽动的结果，但对这个群体是干什么的却几乎一无所知。谣言慢慢传开来，将所有这些问题都归因于一个被称为"基督"("Chrestus"或"Christus")的有点神秘的人物。他似乎来自于这个罗马帝国最默默无闻和落后的地区。那么，"基督"是谁？这个新宗教到底是干什么的呢？政府是应当干预此事，还是听之任之而不致造成危险呢？

不久事情就变得清楚，这个新宗教运动有可能带来真正的麻烦。公元64年尼禄皇帝执政时期，一场大火席卷了整个罗马城。这场灾难立刻被归咎于这个新出现的宗教运动。没有人喜欢他们；他们明显被罗马当局作为替罪羊来掩饰自己的过失，应付大火所带来的各种问题。事情过去了大约五十年，罗马历史学家塔西佗(Cornelius Tacitus)对当时的事件进行了详细说明。他在报告中提到了"基督徒"(the Christians)。他说，因为一个被称为"基督"(Christus)的人，所以这群人被称为"基督徒"(the Christians)；"基督"已经在提比留当政时被本丢·彼拉多处死；这种"有害的迷信"在罗马大行其道，其追随者数量庞大。显然，"基督徒"这个词在其起源之时是一个侮辱性用语。

罗马官方对这个运动的描述尽管是混乱和令人迷惑的，但有一点却非常清楚：这个运动在一定程度上是以"基督"为中心的。罗马政府并不认为这个运动具有持久的意味，认为这只是小小的骚动而已，最多是对皇帝崇拜的一种威胁。然而，三百年后，这个新宗教却成了罗马帝国的国教。过去，罗马历史学家记述历史事件时，以罗马城的建立为纪元的起点；但是现在却是以耶稣基督降临为起点来记录历史事件了。

那么，这个新宗教究竟是什么呢？它所教导的是什么？它起源于什么地方？其吸引力为何如此之大？在最初的几个世纪里，它是怎样产生这样大影响的？

这个新宗教在罗马取得成功之后又是如何发展的？它是如何影响个人生活和人类历史的？本书试图回答的正是这些问题。无论对谁而言，基督教研究都是最迷人、最鼓舞人心、在思想和灵性上回报最为丰厚的研究项目之一。本书旨在为 2 这样的研究奠定基础，打开一扇门，使读者可以进入这一世界最重要宗教。我们唯希望它能够激发读者的兴趣，引导读者在将来对基督教作更多细致的研究。

与基督教相遇：几种途径

基督教不只是一套观念体系，同时也是一种生活方式。因此，它可以通过许多不同的方式与之相遇。那么，与基督教信仰相遇的途径是什么？这种相遇如何能够带来对这信仰的更深理解？下面，我们将探讨几种最常见的与基督教相遇的途径，并说明这些方式何以能帮助人们对基督教的独特本质有所了解。

一、 文本

大多数宗教，尽管不是所有，都有其具有特别意义的文本。对基督教来说，具有这种意义的最重要文本就是"圣经"。在这个世界的绝大多数地区，除了某些受限制的伊斯兰国家，它都可以在书店中公开买到。它通常用在教会的礼拜与个人的灵修中。不少段落已经被用在音乐中。在这些音乐作品中，最为人所知的是亨德尔（1685—1759）所写的歌剧《弥赛亚》，其中引用了一系列与基督来临有关的圣经段落。我们会在本书的第二章至第四章中探讨圣经的性质与内容。

二、 仪式

对于很多人来说，与基督教的相遇是通过参加教会的一些仪式。如果本人不是基督徒，那么这种经历很可能是通过参加基督徒亲友的婚礼或葬礼而得到的。在这些被称为仪式或礼仪的文字说明中，通常会表达基督教的某些核心价值观念。我们将在第九章中探讨基督教的礼拜仪式，并解释为什么这种经历会有助于加深对基督教的理解。我们也会探索不同基督教分支的几种不同礼拜形式，以及它们如何折射出基督信仰的不同侧面。

三、 建筑

教堂的建筑本身就是进入基督教的重要门径。无论是作为一个旅游者还是礼拜者进入教堂，它的物理结构就是了解基督教的很好途径。古老的教堂，比如中世纪宏大的主教座堂，通常在设计上就是要向广大未受教育的民众传递基督教信仰的众多方面。许多这样的教堂有十字架的样式，为的是提醒信仰者，十字架在基督徒的生活、思想及仪式中占据中心位置。洗礼池置于教堂主入口处，象征着洗礼是加入教会群体的途径。彩色玻璃则是通向信仰之奥秘的窗户。教堂四周的墙壁通常绘有取自福音书的不同故事，帮助信仰者熟悉他们的信仰建立于其上的那些事件。总而言之，教堂建筑体现出基督教的信念。在本书中，我们将探讨几种可以让我们这样去“阅读”教堂建筑的方式。

四、 音乐

基督徒重视对上帝的公共礼拜，这导致人们有兴趣发展出与之相伴的音乐。相应于不同的仪式，发展出了多种多样的音乐形式，其中既有修道院中单纯的圣咏形式，也有如威尔第的安魂曲或贝多芬的弥撒曲这样复杂结构的形式。很多基督教的文本被谱写成了乐曲。它们经常在基督教的礼拜中或人们的文化活动中被演唱或演奏。音乐同样可以反映出基督教的核心价值和思想。我们会在第九章中探讨这一点。

3

五、 艺术

最后，我们来看基督教艺术的重要性。从开始，基督徒就意识到视觉艺术对传播其信仰的价值。雕塑与绘画很早就被用在描述福音书中的关键场景。历史上某些最为人所知的画像就来自于这个类别。比如，米开朗基罗的《亚当被造》，以及达·芬奇的《最后的晚餐》。由于钉十字架在基督教思想及实践中的核心地位，有关十字架题材的绘画具有特别的意义。我们将会在第九章探讨基督教艺术的某些方面，并提出艺术如何表现福音书的一些关键主题。

以上所述让我们看到，基督教很明显不只是一套观念体系。因此我们必须认识到，仅仅通过阅读一本书，永远不可能完全理解和欣赏基督教信仰。如果你

从外部看基督教，常常不容易理解和欣赏基督教的内在动力。有时候这就像是从外面观看一个明亮的房间，你可以看到里面的人在走动、交谈，可是你却不能知道他们究竟在说些什么、做些什么。这本书就像是一本罗马或新西兰的导游书，会帮助那些想要去这些地方的人做一些预备。但这些介绍或导游性的书不能代替你对真实事物的经历。

这本书无疑会对你有所帮助。对于基督徒信的是什么，为什么信，它确实可以为你提供一些很有价值的信息。但是，对于作为一种生活方式的基督教，这样的了解是不够的。所以，你会发现，认识一些基督徒很有帮助。你可以请他们带你参加他们的聚会，或者与他们谈论他们的信仰。一本书永远不能向你完全地传递出基督信仰的丰富性或差异性。这本导论性的书有帮助的地方在于，它会对基督教的信念加以介绍，以帮助读者理解基督教信仰的这些核心主题。不过，做一名基督徒，并不仅仅是具有某些信念与价值观，而是一种明确的生活方式。他的信仰以某种方式对其日常生活产生影响，最明显的是他会去教堂或其他形式的基督教团契参加祷告和敬拜。

本书至少会描述基督徒生活的一些方面，但你应该意识到，理解基督徒生活方式的最佳途径就是接触当地的教会或团契。基督徒表达他们自己的方式多种多样，反映着气候、地理、文化、传统和神学方面的差异。

因此，我们从哪里开始？什么是研究基督教最有帮助的切入点？探索教会的历史？浏览基督教艺术？其实，最好的出发点是把这些都包括在其进程中的历史事件。思想或谈论基督信仰的任何方面而不从耶稣基督开始是不可能的。他是使基督信仰的各个方面向外辐射出去的中心。因此，我们现在就马上转向耶稣，以及他对基督教的意义，由此开始我们的探索。

第一章　拿撒勒人耶稣

4

对基督教的介绍，从这个运动的核心人物——拿撒勒人耶稣——开始是非常恰当的。人们通常认为，耶稣是宗教领域中众多有竞争力的导师之一，而他的意义乃是基于他卓越——或有人认为恰恰相反——的教导和行为表现。

基督徒确实一直认为，拿撒勒人耶稣的教导和榜样是非常重要的。不过同时需要说明，基督徒并不把耶稣仅看作教师或效法的榜样。如果有人借用其他宗教的术语，把耶稣描述为拉比或心灵导师(guru)，他就误解了基督教信念的独特之处。那就是，耶稣是上帝以人的样式向人显现。他是上帝的儿子，为了把人从罪中拯救出来而被钉在十字架上，并且后来从死里复活。我们不能把耶稣简单地纳入"教师"或"楷模"这样的术语中。他既是这两者，同时又超越两者。

在本书中，我们还会考察一些重要而艰深的观念，特别在第六章。在第一章，我们将为基督教的耶稣观立定根基。在一开始，我们将指出与基督教理解的耶稣相关的一些基本内容。

第一节　耶稣作为基督信仰的核心

耶稣基督是基督教的核心人物。的确，从某种意义上讲，谈论基督教就是谈论耶稣基督。基督教不是一系列自足和相互独立的观念，而是对一些问题的持续性回应，这些问题涉及耶稣基督的降生、受死和复活。基督教是一个历史性的宗教，是在回应以耶稣基督为中心的特定事件的过程中形成的，而神学的义务就是在思考和反思的过程中不断回归这些事件。

然而，耶稣的意义远超出其历史意义。对基督徒来说，耶稣远不只是这一信仰的创始者，他同时是一个使人能够认识上帝的人，一个使拯救成为可能的人，他也亲自示范了因相信上帝而有的新生命样式。具体表述如下：

1. 耶稣告诉我们并向我们展现上帝是怎样的。

2. 耶稣使人们可以与上帝建立新的关系。

5　3. 耶稣自己活出了以上帝为中心的生活，从而成为基督徒效法的榜样。

下面，就让我们先对上述观念作一个简单的探讨。

首先，耶稣彰显了上帝。新约陈述了这一非常重要的观念：不可见的上帝通过耶稣在一定程度上让人们了解或看见了他自己。耶稣并没有简单地告诉我们上帝是怎样的，或教导我们上帝对我们有何期待。他使我们能够见到上帝。基督教认为，耶稣不仅彰显了上帝的**旨意**，也彰显了上帝的**荣面**。没有人亲眼见过上帝，这是旧约的一个重要主题。支撑这一思想的因素有许多。比如，有一种观念认为，人性没有能力完全领会或把握上帝的奇妙，人的罪性使人无法清楚地把握上帝。

新约书信中有两个段落特别清楚地阐明了本节的主题。《歌罗西书》1:15 断言耶稣是"不能看见之上帝的像"。这里被翻译成英语词"像"的希腊词是 eikon，它具有许多含义，它所表达的基本思想是像与其所描绘的实体是一致的。新约的其他地方也使用了这个词，用来指钱币上所印的罗马皇帝的像。同样重要的思想也出现在《希伯来书》中，《希伯来书》1:3 称耶稣是"上帝本体的真像"。此处翻译成"真像"的希腊词是 charakter，这个词也用来指称钱币上所印的肖像，其大概含义是一个形象的精确再版。这个词偶尔也带有"复制品"的含义。这些经文表达了同样的思想：通过耶稣人们可以认识上帝，否则人们不可能真正认识上帝。

"人看见了我，就是看见了父"(约 14:9)，这节著名的经文代表了《约翰福音》的特点，它强调的是，圣父上帝在圣子里向人们说话、对人们采取行动。上帝是通过耶稣、在耶稣里、由耶稣将自己显明的。基督教宣称，在耶稣基督里，上帝被最充分、最真实地显明出来。这只是一个概括性的陈述，它概括了新约对圣父与圣子、上帝与耶稣的亲密关系万花筒般的描述。看见耶稣就是看见父。马丁·路德也阐述这一思想。路德说，伊斯兰教有安拉，犹太教有律法，对基督徒而言，"除非通过基督，上帝不想被以其他方式认识。其实除了基督，也不存在其他能够认识上帝的途径"。

换种方式说，上帝自己选择以这种形式和这种方式，即通过这位拿撒勒的耶稣，将自己最终启示出来。瑞士神学家卡尔·巴特(1886—1968)是 20 世纪最伟

大的神学家之一，他清楚地阐明了这一点。巴特认为，耶稣是理解上帝本质的关键：

> 圣经谈到上帝时，并不允许我们的注意力和思想四处游荡……只要谈到上帝，圣经就使我们的注意力和思想仅仅集中于一个地方和在这个地方需要被认识的信息……如果我们进一步追问，按照圣经，我们的注意力和思想应该而且必须聚集在哪一个地方？答案就是：从圣经的第一个字一直到最后一个字，它都把我们引向耶稣基督这个名字。

这一观点在道成肉身教义（见边码 139—141 页）中得到了进一步阐述。道成肉身是基督教特有的思想，指的是上帝在耶稣基督这个人里面进入了具有时空属性的世界。耶稣提供了“进入上帝的窗口”，这是基督教特有的信念，其根据就是道成肉身教义。道成肉身教义也是在礼拜和个人祈祷中使用圣像这种做法的基础，东正教尤其喜欢在敬拜和个人灵修中使用圣像。

6

其次，耶稣被看作拯救的基础。新约用来称呼耶稣的一个更为重要的头衔是——“救主”。耶稣是“救主，是主基督”（路 2:11）。基督徒曾用鱼作为信仰的最早象征之一。这在一定程度上反映了如下事实：第一批门徒都是渔夫。但真正的原因是，在希腊词中“鱼”这个词由五个希腊字母（I—CH—TH—U—S）拼写而成，这五个希腊字母正是基督徒的口号“耶稣是基督，是上帝的儿子，是救主”的缩写。根据新约，耶稣把他的子民从罪恶中拯救出来（太 1:21）；只有靠着他的名，我们才能得救（徒 4:12）；耶稣是“救他们的元帅”（来 2:10）。

最后，耶稣是得救后生活样式的榜样。基督徒的呼召是“效法基督”。为了更好地理解这个要点，让我们来思考新约中的一段经文，其中保罗要求他的读者“该效法上帝”（弗 5:1）。但为了效法上帝，基督徒应当知道上帝是怎样的。道成肉身的教义强调，耶稣通过他的教导和行为，向人们彰显出上帝是怎样的；他以有形的方式显明了上帝。换言之，基督教认为，上帝像基督（God is Christlike）。

我们来看一个应用这观念的例子。圣经吩咐基督徒“要彼此相爱”（约壹 4:7—11）。这里的“爱”意味着什么呢？道成肉身的教义让我们可以鲜活地看到“上帝的爱”到底是什么。我们在圣经中看到，在事奉过程中，耶稣接纳那些具体的人。他时刻准备好与社会上的体面人交往，同样也与社会的下层人交往。天国

的福音属于所有人，一视同仁。我们也应效法上帝如此接纳人的方式。承认耶稣是上帝在肉身中的显现，也就是承认耶稣展现出来的行为模式也应当成为基督徒的行为模式。当然，许多基督教思想家会在此加上一个神学注脚，即人们不是因为效法基督而得救，而是在得救之后被感化，在努力借着耶稣而效法上帝的过程中，越来越像耶稣的样子。

因此，耶稣是基督教信仰的核心。那么，我们对他了解多少呢？我们从哪些文献资料中能够认识他呢？下面就让我们首先转向新约圣经的四福音书，来回答这些问题。

第二节　福音书与耶稣

《马可福音》被普遍认为是写作时间最早的福音书，它的第一句话就是："神的儿子，耶稣基督福音的起头。"（可 1:1）人们容易认为，"福音"这个词只是指马可所写的这一书卷。可是，马可并没有这样使用这个词。他是用这个词来宣布："福音"（即"好消息"）**就是**耶稣基督。大约两千年的时光逝去，人们逐渐习惯了将新约的前四卷书称为"福音书"。这些书卷之所以被如此称呼，是因为它们记述的是基督教福音的中心人物，就是耶稣基督，或者用福音书和《使徒行传》中经常使用的一个头衔，称之为拿撒勒人耶稣。

那么，"福音"这一重要语词的含义究竟是什么呢？正如我们已经讲过的，它可以用来指一种特殊类型的作品，即记述耶稣生平的书卷。但是，福音的真正含义是"好消息"。在 1 世纪时，新约使用的是日常希腊语（日常希腊语是一种特殊形式的希腊语，经常被称为"koine"，意思是"普通的"或"日常的"）。"福音"译自希腊词"evangelion"。"evangelion"源于两个希腊词根，一个词根的含义是"好的"，另一个的含义是"新闻"或"讯息"。这个词用来指对听到的人具有正面意义的已经发生的事件。福音书就是叙述"耶稣基督的好消息"的书卷。

7

如果说基督教有一个中心的话，那就是耶稣基督。只要基督徒谈到上帝、拯救、敬拜，就不能不谈到耶稣基督，区别只在于是以明显的还是以隐含的方式。对新约作者而言，耶稣就是一扇窗口，透过它就可以看到上帝的属性、品格和计划。耶稣是拯救的根据。新约时代以降，基督徒一直将耶稣作为复活的主和世

界的救主来崇拜。

比较一下基督教所理解的耶稣基督与伊斯兰教所理解的穆罕默德的作用，是一件很有趣的事情。对伊斯兰教而言，穆罕默德传达了安拉的启示，穆罕默德本人并不具有根本的重要性。真主安拉是人们不认识的，也是人所不认识的。通过穆罕默德，安拉的旨意才为人所知。因此，伊斯兰教倾向于以安拉通过穆罕默德所启示的原则为中心。而基督教则以耶稣为中心。伊斯兰教谈到启示时会说，这是从真主而来的启示；而基督教讲到启示时会说，这就是上帝的启示。基督教认为，启示已经浓缩并集中于耶稣此人的身上。

"耶稣基督"这个称呼需要一些解释。"耶稣"（其希伯来原文是 Yeshua）这个词的字面意思是"上帝拯救"。"基督"这个词实际上是一个头衔，在英文中"Jesus Christ"（耶稣基督）这个称呼也许写成"Jesus the Christ"更为恰当。"基督"是一个希腊词，译自希伯来词"弥赛亚"（Messiah），指上帝为特殊目的而拣选或兴起的一个人。犹太人似乎普遍认为，弥赛亚会像大卫一样，是一个国王，他将开创以色列历史的一个新时代。以色列人期待着弥赛亚时代的到来，但不同的支派对弥赛亚时代的理解方式不同。昆兰的沙漠犹太群体认为，弥赛亚是一位祭司，而其他群体则赋予弥赛亚以更多的政治意义。尽管存在着这些差异，却似乎存在着对"弥赛亚时代"到来的普遍期待。在福音书对耶稣传道过程的叙述中，我们可以确切地知道这种状况。

在其开始阶段，基督教与犹太教并存（甚至存在于犹太教之内）。基督徒坚持认为，以色列的信心伟人——如亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西——所认识和遇见的上帝，在耶稣基督里被更加充分、更加清楚地启示出来。因此，早期基督徒就必须证明，拿撒勒人耶稣——基督教的核心人物——实现了犹太教对伟大的弥赛亚的期盼。这对早期基督徒非常重要。由于基督教与犹太教关系问题不再那么重要，"基督"这个词的原意也消失了。"基督"似乎仅仅是一个称呼而已，其含义没有被人完全理解。

无论如何，人们还以其他的方式来称呼耶稣。在福音书和《使徒行传》（教会在公元 1 世纪 40 年代和 50 年代发展历史的早期记录汇编）中，耶稣有时只是被称为"拿撒勒人耶稣"。这似乎是带有轻蔑意味的称呼。拿撒勒是一个村庄，在加利利地区，位于耶路撒冷以北大约 100 公里。由于历史的原因，犹大地区（包括耶路撒冷）的犹太人往往看不起加利利犹太人，认为他们对犹太教的信仰不够

虔诚，没有文化修养。这种宗教优越感和文化优越感是新约中一些事件的背景。当有人说弥赛亚是加利利人时，耶路撒冷的犹太人拒绝予以认真对待（约 7:41）。8 新约中还记载了另一件事，加利利犹太人的口音与众不同，使得耶路撒冷的犹太人一下就能认出他们是外地人（太 26:73）。

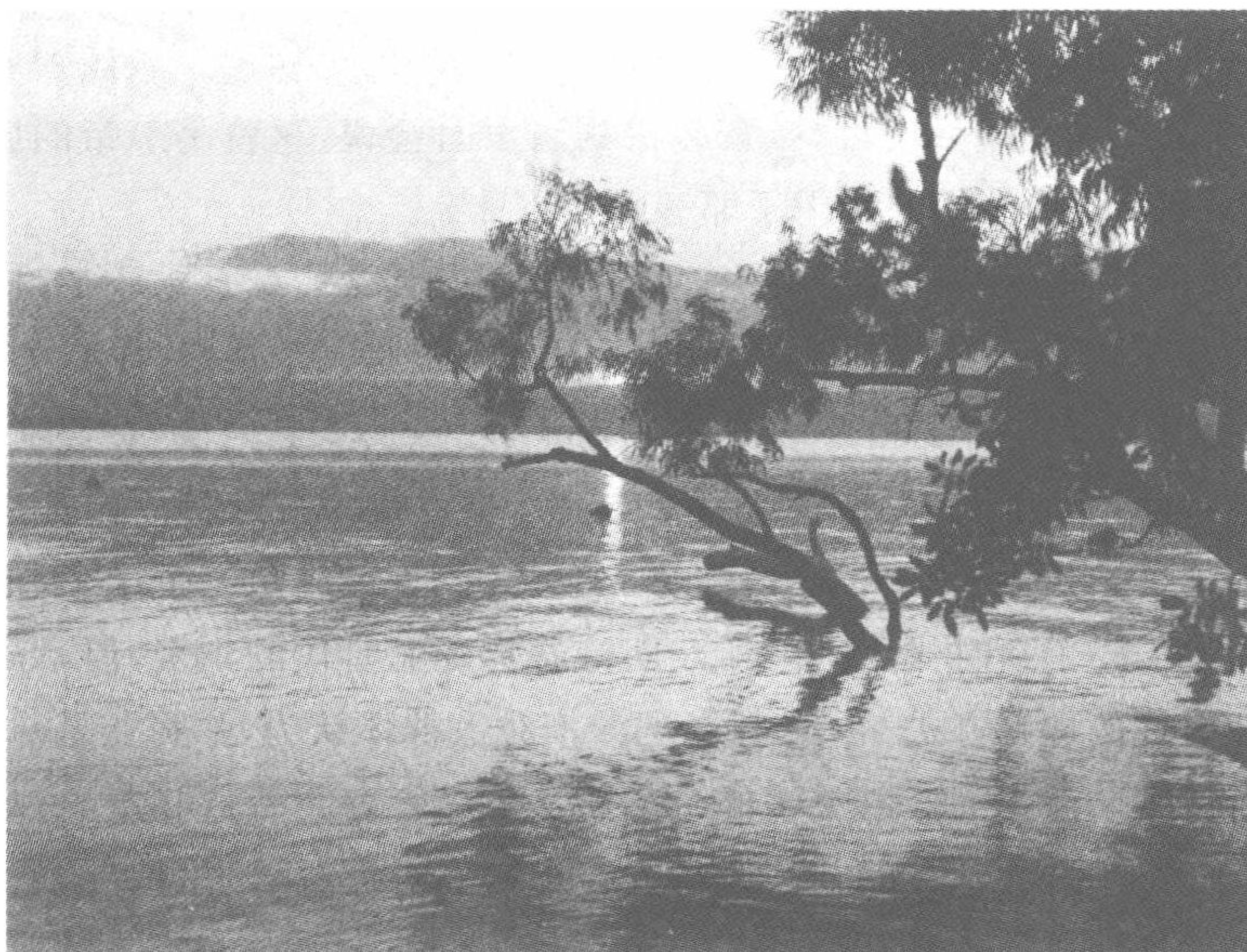


图 1.1　加利利海。AKG-Images/Erich Lessing.

我们关于耶稣生平的主要资料来源是新约圣经的四福音书——《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》。罗马历史学家也提供了关于耶稣的一些资料，尽管这是关于早期教会理解耶稣的方式的重要资料，但这些资料提供的有用信息太少。因此，我们还是继续来关注福音书所描绘的耶稣的生平。我们将在第四章思考福音书的普遍特征，以及每一卷福音书各自的特征。前三卷福音书通常称为“符类福音书”。这个术语来源于希腊词 synopsis，意思是“概括”或“列举”。说明这三卷福音书对耶稣传道的记录虽然有区别，但却是相互关联的。例如，《马太福音》说明了耶稣对于犹太人的重要意义，特别关注耶稣是如何完全成就了以色列人的期望。《马可福音》采取了快节奏叙事的形式，一个事件接着一个事件，经常使读者喘不过气来。《路加福音》特别注重阐明耶稣对于非犹太读者的重要性。而《约翰福音》则采取了更加思辨的形式，其特征是强调耶

稣的到来为信他的人带来了永生。

不能按照“传记”这个词的现代意义，认为福音书是耶稣的传记。例如，福音书并没有记录耶稣生活的全部。比如，《马可福音》集中讲述了耶稣几年间的生活，重点记述了耶稣的公开布道、十字架上的受难和复活。《马太福音》和《路加福音》在叙述耶稣的公开布道之前，都简短地讲述了耶稣的降生和童年时代。显然，福音书是把不同的资料集中在一起，从中抽取出部分内容，形成了对耶稣的身份和意义的全面描写。《马可福音》使用的资料，传统上认为是出自耶稣最重要的门徒彼得。而且，与记录耶稣生平的全部细节相比，四福音书更加关注耶稣的意义。尽管如此，四福音书毕竟给我们提供了耶稣的肖像，这个肖像将历史与神学融合在一起。它不仅告诉我们耶稣的历史身份，而且也阐明了耶稣对于古往今来所有人的意义。

9

第三节　耶稣与罗马历史学家

在罗马历史学家的作品中，可以找到关于耶稣不多的一些资料。这些历史学家很少有时间去记录发生在罗马帝国的穷乡僻壤的事件。他们的注意力集中于罗马本身，以及那些决定了罗马命运的伟大人物和事件。因此他们对基督教感兴趣的方面是其对罗马本身造成的影响。他们很少有兴趣去追溯基督教的历史渊源，尽管他们曾意识到基督教的来源可以追溯到本丢·彼拉多统治时期罗马省犹大地区所发生的一些事件。

三位历史学家在其作品中提到了耶稣。他们分别是：小普林尼（Pliny），其写作时间大约是公元 111 年，他向图拉真（Trajan）描述基督教在小亚细亚地区的迅速扩张；塔西佗（Tacitus），其写作时间大约是公元 115 年，他写到了公元 64 年所发生的事件，那时尼禄将基督徒当作罗马大火的替罪羊；苏维托尼乌斯（Suetonius），其写作时间大约是公元 120 年，他写下了罗马皇帝克劳狄（Claudius）统治时期所发生的一些事件。苏维托尼乌斯提到某一位“基督徒”（他用的原词是“Chrestus”）幕后操纵了发生在罗马的骚乱。这一时期，对于罗马人而言，“基督徒”（Christus）还是一个不熟悉的名称，而 Chrestus（意思是“有用处的人”）却是人们已经熟知用于称呼奴隶的名称。甚至直到公元 3 世纪和 4 世纪，基督教作

家们还在抱怨有些人将 Christus 错拼成了 Chrestus。下面这些内容摘自这些历史学家的简短评论：

> 1. 在罗马皇帝提比留(Tiberius)统治时期，基督被犹大省的总督本丢·彼拉多处死(塔西佗)。彼拉多在犹大省做总督的时间是公元 26—36 年，而提比留在位的时间是公元 14—37 年。传说基督被钉十字架的时间是公元 30—33 年之间的某一时间点。
>
> 2. 到尼禄统治时期，在罗马城，基督已经吸引了许多追随者，足以使他们充当罗马大火的替罪羊。这些追随者被称为"基督徒"(Christian)，这是因基督(Christ)而得名(塔西佗)。
>
> 3. "基督徒"("Chrestus")是犹太教中一个特殊群体的创立者(苏埃托尼乌斯)。
>
> 4. 在公元 112 年，基督徒崇拜耶稣，"把他当作上帝"，不再崇拜罗马皇帝(普林尼)。

让我们继续我们的反思，即思考福音书所讲述耶稣到来的背景：将上帝的选民——以色列人的历史作为分析的开端。

第四节　耶稣与以色列

耶稣的到来并不是空穴来风。耶稣诞生于以色列——上帝的选民——之中，记住这一点非常重要。基督徒强调，由耶稣所宣讲和启示的上帝，与以色列的伟大圣徒(如亚伯拉罕和摩西)所认识和崇拜的上帝，是同一位上帝。从基督教的视角来看，以色列的历史是上帝拯救人类的新阶段的预备。对基督教作家而言，上帝启示的连续性这一主题极为重要。上帝的启示先是通过以色列，后是通过耶稣基督。这一点在新约中到处可见。新约是圣经的一部分，被基督徒视为信仰的标准(见边码 36—50 页)。

10

圣经以许多不同的方式表达了犹太教和基督教的连续性。犹太教特别强调律法和先知。在犹太教中，上帝的旨意通过律法以命令的形式为人所知；在某些

特定的历史情形中，上帝通过先知传达他的旨意。耶稣自己强调说："我来不是要废掉律法和先知，乃是要成全它们。"（太 5:17）保罗阐述了同样的观点，他说耶稣是"律法的总结"（罗 10:4，"总结"使用的是希腊文 telos，意思是"终点"或"目标"）。保罗还强调了亚伯拉罕的信心与基督徒的信心的连续性（罗 4:1—25）。而《希伯来书》既指出了摩西和耶稣之间的连续性（来 3:1—6），又指出了以色列的信心伟人与基督徒之间的连续性（来 11:1—12:2）。

在整个新约圣经中，同一个主题不断出现：基督教延伸了犹太教，实现了犹太教的盼望。这产生了一些重要的后果，下面我们来探讨其中最重要的后果。首先，一个基本相同的书卷集，既被基督教也被犹太教视为权威。犹太人称为"律法、先知书和智慧书"的作品集，基督徒称之为"旧约"。虽然总有一些激进的基督教思想家想要割断犹太教与基督教的联系，但大多数人则认为，肯定和重视以色列与基督教的联系是非常重要的。犹太人将一些集合在一起的作品看作是完整的，基督徒则认为这些作品指向某一事物，这一事物才使这些作品成为完整。在本书后面我们将探讨"旧约"这一术语的含义（边码 57 页）。

第二，新约作者经常强调，耶稣基督的生和死完成或实现了旧约的预言。这样，他们指出了两个重要原则——基督教与犹太教是连续的；基督教真正成就了犹太教。这对于一些早期基督教作家特别重要，比如保罗和马太，他们特别想要证明基督教对犹太人的重要性。因此，马太在十二个地方指出，耶稣如何成就了旧约的预言（太 1:22；2:15，23；3:15；4:14；5:17；8:17；12:17；13:14，35；21:4；27:9）。鉴于这个问题如此重要，让我们来查考两个旧约段落，看看在新约作者的眼中，旧约预言是如何成就在耶稣身上的。

《诗篇》22 篇对于基督徒具有特殊的意义。耶稣在十字架上引述了它的首句（太 27:46）。这首诗篇谈到了一个受苦的义人的痛苦，面对敌人的攻击，他在呼救。这个"受苦的义人"等待着主的拯救，但当时拯救并没有出现。尽管这首诗篇所讲述的原初处境一定与大卫所遭遇的困难有关，但它特别重要的意义在于，它使人们看到作为上帝的义仆基督在十字架上的受难。尽管这首诗篇谈论的是公元前 10 世纪的事件，但在基督徒看来，耶稣的受死才真正成就了这件事。这首诗篇明确论述了大卫在世时的事件，而它同时也是预言性的，指向耶稣基督到来时将要发生的事。

11

这首诗中谈到，这个"受苦的义人"受到羞辱和蔑视，被那些嗤笑他的人包围

着(诗 22:6—7)。这正是对主耶稣上十字架时的情景的预先描绘(太 27:41)。这首诗中提到,人们嘲笑他说:“他把自己交托耶和华,耶和华可以救他吧!”(诗 22:8)同样的言辞也出自那些嘲弄临死的基督的众人之口(太 27:43)。对这位受难者之痛苦的描绘(诗 22:12—16),与基督在十字架上的痛苦经历正好一致。基督在十字架上被钉穿双手和双脚,在这里也有预言(诗 22:16,参见约 20:25)。同样地,这首诗也预言了为耶稣的内衣拈阄这件事(诗 22:18,参见太 27:35;路 23:34)。

旧约中还有一个段落对基督徒特别重要。那就是以赛亚预言中的一段“仆人之歌”(赛 52:13—53:12),它被普遍认为是旧约关于耶稣基督的最重要预言之一。这段经文写于公元前 6 世纪,讲的似乎是上帝的仆人以色列代表其他民族所遭受的苦难。然而,在基督徒看来,这段经文在耶稣基督那里才最终得以成就。所以,这段经文谈到,这个“仆人”遭受其他人的藐视和厌弃,而同时却为这些人受苦,并且承担他们的罪恶。虽然他是个义仆,但却被“列在罪犯之中”。耶稣就是被钉在两个罪犯之间(路 22:37; 23:32—33)。他为罪人祷告,正如耶稣被钉十字架之时为那些钉他的人祷告(路 22:34)。新约的其他作者也谈到了这一主题:耶稣的受难实现了这个预言(最著名的经文是《彼得前书》2:21—25,它明确地将这个预言与基督联系起来)。

基督徒认为,这些伟大的经文最终成就在耶稣的生和死之中,与此同时,他们绝没有否认这些经文真实地适用于当时的犹太当事人。他们只是指出,这些经文的意义在当时并没有被完全理解,它们具有更深刻的、也许是更奥秘的含义;只有时候到了,这些含义才会清楚地显明出来。

第五节 耶稣与犹太人各派

我们已经强调,必须在犹太教的背景下来看待耶稣。在耶稣时代,犹太教是非常复杂的现象。其信徒既包括居住在犹大地区的犹太人(通常称为“巴勒斯坦的犹太教”),也包括分散在当时整个文明世界的形形色色的犹太社区。当时在整个地中海地区及其以外地区都分布着规模不等的犹太社区。犹太人经常被归类为“散居民族”(来源于一个意思是“分散”或“散开”的希腊词)。这导致了一个问题:耶稣与当时巴勒斯坦犹太人的各派是什么关系呢?当时的五个最重要的

派别是撒玛利亚人、法利赛人、撒都该人、奋锐党人、艾赛尼人。下面我们就来探讨这些派别的状况和耶稣与他们发生关系的方式。

12

撒玛利亚人居住在犹大附近，拥有犹太教的一些关键信念，但却被犹太人深深地猜疑和敌视。犹太人通常认为，由于亚述人推翻了北部的以色列王国，和来自其他地方的人在亚述帝国之内的强制定居，才产生了撒玛利亚人（在《历代志下》17 章中有记载）。在这个地区，这些外来人将他们自己的宗教信仰和实践，与犹太人的宗教信仰和实践混合在一起，形成了某种形式的混合宗教。但是，这种观点受到了历史学家的怀疑。而且，旧约圣经的文本也没有具体地或明确地提到"撒玛利亚人"。犹太历史学家约瑟夫（Josephus）认为，撒玛利亚人作为一个独特的群体，是出现在希腊化时期，而不是被掳时期。新约圣经将撒玛利亚人描绘成一个比较保守的犹太教群体，他们把示剑和基利心山（而不是耶路撒冷和锡安山）作为他们的崇拜地点。

无论其起源如何，我们知道，犹太人将撒玛利亚人视为外人。在新约中我们可以看到好撒玛利亚人的比喻（路 10:25—37），还有对耶稣与撒玛利亚女人会面的记述（约 4:4—42）。正是由于犹太人将撒玛利亚人视为外人，这些事件在新约才具有了特殊的意义。

法利赛人和**撒都该人**的起源通常要追溯到马加比起义。这次起义发生在公元前 168 年，为的是反抗当局强迫这一地区的犹太人接受希腊形式的宗教。公元前 333 年至前 332 年间，亚历山大大帝征服了巴勒斯坦。由此开始了犹太历史上的所谓"希腊化时期"，其间在巴勒斯坦地区，希腊语言和希腊形式的宗教渐渐起到了越来越重要的作用。犹大区开始是由多利买王朝控制，后来则由西流基王朝控制。公元前 167 年发生了极具爆炸性的事件，直接导致了犹太人的起义。一个名叫安提阿古·伊彼芬尼四世（Antiochus Epiphanes Ⅳ）的西流基统治者拆除了耶路撒冷的城墙，屠杀了反抗他的犹太人。然后，他强迫犹太人将圣殿（我们已经谈到，这是犹太宗教的政治中心和礼拜中心）献给了希腊主神宙斯。这件亵渎行为，加上各地发生的其他事件，点燃了马加比起义（"马加比"这个词是一个"绰号"，意思是"拿锤子的人"）。到公元前 164 年，这次起义实现了它的目标。犹太人的礼拜正式恢复了，圣殿还给了以色列的上帝（犹太人的光明节一直在纪念这件事）。犹太人的民族身份和宗教身份得到了强有力的维护，这却在犹太教内部引起了紧张。特别是在犹太教的律法或摩西五经的作用这个问题上，存在着分歧。

正是在这种背景下，出现了法利赛人和撒都该人这些各具特色的宗教群体。

撒都该人认为，五经中所记载的书面律法（也被称为摩西五经，见边码 60 页）具有优先性，除这些记载之外的任何教导都不具有权威性。尽管撒都该人也有他们自己的传统，但他们认为这些传统从属于律法。撒都该人特别仇视任何形式的革新，比如，在后来的希腊化时期将律法应用于新的形势。同样地，他们认为旧约圣经中的先知书以及其他作品（见边码 60—73 页）的地位不能与律法书同日而语。在撒都该人看来，只有五卷律法书处于具有约束力的权威地位。耶稣对撒都该人关于是否有复活这一问题的回答（见太 22:23—33），正是以这一观点为基础的。在对这一问题做出肯定回答时，耶稣引述的是《出埃及记》3:6，而一个现代读者可能会希望耶稣引述《以赛亚书》中的更加明确的经文（其中几处对“复活”这一问题进行了看起来很清楚的阐述）。然而，无论从《以赛亚书》中引述任何经文，撒都该人都不会认为其有任何作用。所以，耶稣引述的是摩西五经，把问题诉诸他知道撒都该人一定会认真对待的一个权威。

13

与撒都该人（我们已经知道他们反对任何教义或信仰方面的革新）相反，法利赛人认为律法是发展的，而不是静止的。因此，需要做的就是使律法适应犹太教所面临的新形势。而且，他们允许发展教义，因为他们接受那些在律法中没有明确陈述但似乎与大体意思相一致的教义，比如死人复活的观念（撒都该人不承认这一点，见徒 23:8）。法利赛人的纲领可以用一个口号来概括：“律法加传统”，意思是“忠于文士所解释的律法”（“文士”是正式的律法教师，其中许多人同情法利赛人）。法利赛人认为，文士对律法的解释和应用与律法本身具有同等地位。成文律法（摩西五经）由口传律法（“长老的传统”）进行补充；口传律法是对成文律法的解释和应用。他们认为，口传律法与成文律法具有同样的权威。相反，撒都该人坚决不承认口头律法具有任何约束力或权威。

在公元 1 世纪早期的犹太教中，法利赛人是非常重要的派别。这也是福音书多次提及他们的原因。犹太历史学家约瑟夫认为，当时有六千名法利赛人。必须强调的是，福音书并没有像许多人误以为的那样把法利赛人描绘成伪君子。确实，耶稣所概括的纲要与法利赛人所概括的显然有许多相似之处。其中最著名的一点是，两者都把律法概括为爱上帝和爱邻人。但是，耶稣与法利赛人也有不同之处，例如，耶稣认为口传律法是错误的（在耶稣关于是否应按礼仪进行洁净的教导中，这一点表现得特别清楚。见可 7:1—23）。“分离”这个概念对于理

解法利赛人特别重要，需要进行详细的评论。

人们通常认为，“法利赛”这个词来源于希伯来词 parush（意思是“分离的”）。法利赛人与艾赛尼人不同。艾赛尼人与他们的犹太同胞完全分开，退回到旷野去生活；而法利赛人仍然生活在犹太人中间，同时与他们认为不能接受的人保持一定距离。他们强调宗教仪式的纯粹性，这使他们与那些不严格坚持宗教和道德标准的犹太人“分离”开来。但是，耶稣接触罪人，特别是那些被法利赛人视为不干净、不纯洁的人，比如妓女（例如太 9：9—13）。耶稣明确地说，他的使命是寻找迷路的人。而法利赛人则躲避他们，并在安全距离范围批评他们。

还有两个重要的派别需要引起我们的注意。在耶稣传道时期，巴勒斯坦在罗马帝国的占领之下，受罗马帝国的管理。**奋锐党人**大概是政治上更为激进的犹太人，想要将罗马人赶出他们的家乡。奋锐党这个词主要用来指公元 66 年爆发的犹太人反对罗马占领军的起义者。然而我们有理由认为，这个术语在更早的时期已经出现，也许可以追溯到公元 6 年的人口普查。当时，非常强烈的犹太民族情感点燃了对外国占领军的极度愤恨。耶稣在新约中的头衔——“弥赛亚”或“基督”——的弦外之音与此关系密切（见边码 29—30 页）。罗马对巴基斯坦的占领加深了犹太人传统中对弥赛亚到来的期盼。在许多人看来，弥赛亚是一位解放者，他会把罗马人赶出以色列，恢复大卫时期的边界。福音书显示，耶稣拒绝将自己看作是这个意义上的弥赛亚。在其整个传道过程中，耶稣绝没有倡导或纵容以暴力反抗罗马帝国的行为，甚至没有明确攻击过罗马政府。他攻击的主要是他的百姓。耶稣从容不迫地以弥赛亚姿态胜利进入耶路撒冷（太 21：8—11）之后，立即将做买卖的赶出了圣殿（太 21：12—13）。

14

我们最后要讨论的一个派别群体是**艾赛尼人**。像法利赛人一样，这个群体也非常注重宗教的纯粹性。但是，与法利赛人不同的是，艾赛尼人选择了退出日常的犹太生活，在旷野中形成了奉献的团体。《死海古卷》（发现于 1947—1960 年之间）对于我们理解艾赛尼人的信念和实践是一个重要的资料，尽管由于不能确定其来源，难以对其进行确切的阐释。这些书卷的写作时间可以追溯到第二圣殿的最后两个世纪；其中一些书卷完全有可能写作于耶稣在世之时。对于理解犹太人在耶稣时代对弥赛亚的期盼，《死海古卷》是特别引人注意的资料。《死海古卷》还暗示，施洗约翰可能是艾赛尼人，或者是与艾赛尼群体有联系的人。

需要我们注意的是，在一些耸人听闻的媒体报道中，有时可以遇到这样的说法：认为《死海古卷》使福音书的记述失去了权威性，或者《死海古卷》迫使我们完全改变对基督教起源的理解。然而，这些说法都是不成立的。

至此，我们结束了对这一重要问题的讨论。现在我们一起来探讨福音书所记载的耶稣的生平。

第六节 耶稣的降生

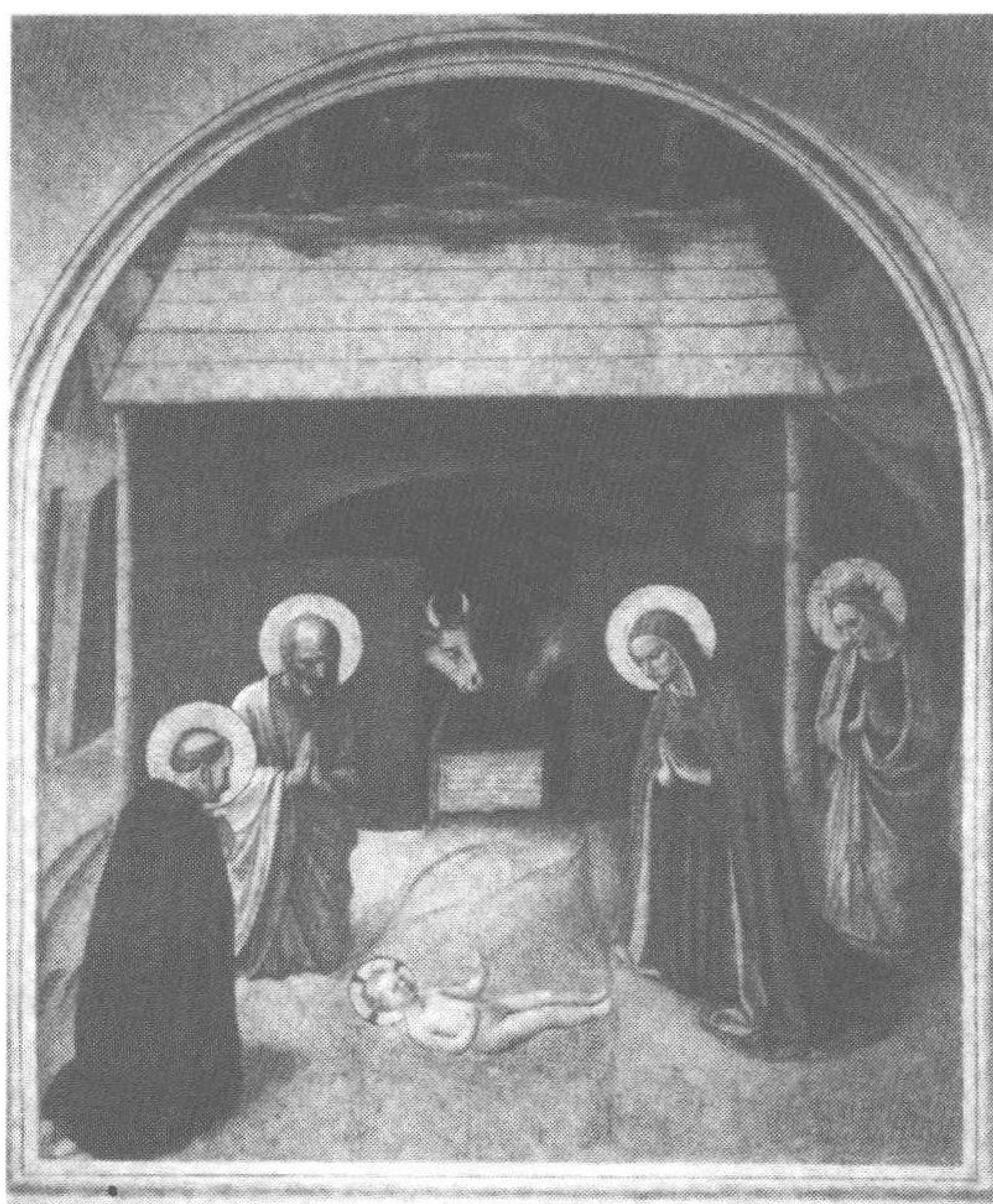


图 1.2 基督诞生。佛罗伦萨圣马可修道院的一幅壁画，安杰利科(Fra Angelico)画于 1437—1445 年间。AKG-Images/Rabatti-Domingie.

15

《马太福音》和《路加福音》记述了耶稣的降生，这补充了其他福音书的内容，传统的圣诞节卡片和圣诞歌曲都是以此为根据的。《马太福音》站在约瑟的立场讲述了这件事，《路加福音》则站在马利亚的立场来讲述。我们并不确切知道耶稣是哪一年哪一天降生的。非基督徒通常认为，基督徒相信耶稣诞生于 12 月 25 日。实际情况是，圣诞节是基督徒用来庆祝耶稣降生的日子；12 月 25 日是被固定下来用于庆祝耶稣降生的日期，而不是耶稣实际的诞生日期。早期基督教作家提出了用来庆祝耶稣降生的许多不同日期，例如，亚历山大的克莱门(Clement，约 150—215 年)倡导的是 5 月 20 日。到公元 4 世纪时，12 月 25 日这个日期被确定下来，这也许是利用了古罗马的一个传统假期。对基督徒而言，耶稣降生的确切日期并不重要；真正重要的是他确实曾经降生为人，并进入了人类的历史。

经过许多年代，传统的圣诞节故事已经有点定型了。例如，大多数传统的圣诞故事都讲到“三位博士”和耶稣是“降生在马厩里”。事实上，新约讲述的是，这些博士给耶稣带来了三样礼物。于是许多人就设想，既然是三样礼物，一定是来了三位博士。类似地，福音书讲的是耶稣降生在马槽里，于是许多人就认为，马槽是放在马厩里的，那么耶稣一定出生在马厩里。

有一点特别重要，就是耶稣降生地的特殊性。伯利恒是犹太地区的一个小城，离耶路撒冷不远。其重要性在于它与大卫王的关系。以色列的一位先知在其作品中特别强调了这一点。在公元前 8 世纪写作的先知弥迦讲到，以色列的一位君王将来会诞生在伯利恒（弥 5:2）。《马太福音》记录了这个预言（太 2:5—6），并把耶稣的降生和传道看作正好应验了以色列的预言和盼望。

路加强调了耶稣降生环境的卑微和低贱。例如，他注意到，耶稣被放在马槽（通常是用来喂动物的）里，最先来看望耶稣的是牧羊人。这一记载的意义容易被忽视。我们应该记住，由于其游牧生活方式，牧羊人在犹太社会中被普遍视为社会地位和宗教地位低下的人群。

马太和路加都强调了耶稣的母亲马利亚的重要性。在后来的基督教思想中，由于马利亚的顺从和谦卑，她也成了人们信仰的一个中心。对于那些在带有强烈男性气质的基督教中感到被忽视的妇女，马利亚常常具有特殊的吸引力，比如在中世纪时就是如此。有一首赞美诗，名叫 Stabat Mater（拉丁语，意思是“站在十字架旁的母亲”），写于 13 世纪，描绘了马利亚在她儿子被钉死于十字架时所经历的极度悲伤。这首赞美诗后来被数位重要的作曲家谱成乐曲，对中世纪与后来的赞美诗风格产生了深刻影响。在宗教改革时期，崇拜马利亚这种做法常常受到批评。人们认为，在基督徒的祷告和敬拜中，这种做法会威胁到耶稣的中心地位。尽管如此，大多数基督徒仍然认为，马利亚具有基督徒的几种核心品德，特别是顺从和信靠上帝，是基督徒的杰出榜样。

我们也应该留意福音书中描写耶稣时约瑟所处的地位。在福音书中，尽管无数次地说马利亚是“耶稣的母亲”，但没有一个地方将约瑟说成是“耶稣的父亲”。马太讲述了约瑟是大卫的合法后裔（太 1:1—17），因而耶稣具有大卫子孙的合法地位。但是，在这里约瑟也并没有被理解为耶稣肉身的父亲。对马太和路加来说，马利亚受孕是圣灵感孕。 16

第七节　耶稣开始公开传道

每卷福音书所记载的耶稣开始公开传道的地点都是在犹太地区约旦河边的乡村。当时，施洗约翰正在传道，他呼唤悔改，吸引了许多人的注意。施洗约翰传道的时间无疑是以色列历史上的一个重要时刻。当时，大概许多人以为上帝已经抛弃了以色列，认为上帝过去对以色列的伟大拯救和鼓励永远不会再有了。那时，以色列被罗马帝国占领，似乎丧失了上帝选民的身份。施洗约翰的出现引起了以色列人的期待、恐惧、盼望等各种情感；这些情感错综复杂地交织在一起，对此也许我们永远不能完全理解。

施洗约翰在当时为什么能够引起如此之大的注意？新约谈到的两个主题有助于我们理解这个问题。犹太先知的最后一部著作是《玛拉基书》，大概写于公元前 5 世纪。其中讲到，上帝会差遣一位使者来，为上帝的到来预备道路（玛 3：12）。玛拉基书也暗示，在上帝到来之前，以色列的信心伟人之一——以利亚——会再次出现。施洗约翰出现时，就像以前的以利亚一样，穿着简陋的骆驼毛做的衣服。玛拉基谈到需要集体悔改。只有上帝的所有选民都为他们的罪悔改，以色列国才有可能重新得到上帝的喜爱。施洗约翰所传的正是悔改的道，并为愿意悔改的人施行洗礼作为见证（“洗礼”一词来源于意思是“洗”或“浸”的希腊词）。

在熟悉犹太先知的预言、对当时的兆头敏感的人看来，这些事件的含义非常清楚。施洗约翰的到来指向上帝的到来。施洗约翰自己也是这样说的。他宣布比他自己更伟大的一位即将到来，他自己连给这个人解鞋带也不配（可 1:7）。正是在这个时候，耶稣出现了。马可显然想让我们明白，约翰所指的就是耶稣。如果没有认识到这一点，我们就不可能读懂马可对这些事生动而活泼的叙述。约翰是先驱，为耶稣的到来预备道路。

耶稣受了约翰的洗之后，他躲到偏僻之地，四十个昼夜。耶稣传道的这一时期通常称为“基督受试探”，包括了耶稣在整个传道过程中将会遇到的各种试探。对此，马可只提供了一点儿暗示（可 1:12），而马太和路加则进行了更为详细的叙述（如路 4:1—13）。这些叙述使我们可以看到耶稣如何面对个人权力和个人荣

耀的诱惑。后来的新约作者们强调了耶稣顺从上帝意志的重要性。四旬斋(在复活节之前)是一个挑选出来的时间,其间,基督徒被鼓励以基督为榜样,在这方面检讨自己。

下面我们来探讨另一个主题:耶稣遭到了自己选民的拒绝。这一主题在耶稣被钉十字架时达到了顶点。在耶路撒冷,人们公开批评耶稣,罗马政府的士兵脱去耶稣的衣服,把他钉在十字架上。在耶稣传道的更早时期,这一主题也出现过。法利赛人和犹太律法师满怀敌意地批评过耶稣。在新约作者看来,这是一个悖论,犹太人最熟悉、最顺从犹太律法,可是当律法真正成就的时候,他们却没有认出来。 17

然而在比这更早的时候,“拒绝”这一主题就曾经出现过。有一件事特别说明了这一点:耶稣在其家乡拿撒勒遭到了人们的拒绝。《路加福音》记述说,耶稣按时到犹太人的殿中敬拜上帝;有一次,他被要求诵读一节以赛亚的预言,其中包括下面的话(路 4:18—19):

> 主的灵在我身上,因为他用膏膏我,叫我传福音给贫穷的人;差遣我报告:被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由,报告上帝悦纳人的禧年。

耶稣宣告,这些话已应验在他身上,外邦人将比以色列人更易于接受他传的道。殿中的人群愤怒了,他们把耶稣赶出拿撒勒,甚至想把他推下附近的悬崖。这件事之后,耶稣到加利利湖西北岸的迦百农地区去传道。 18

后来,耶稣的身边聚集了一些门徒,他们愿意伴随他四处旅行。这些门徒形成了早期教会的核心。耶稣共有十二位门徒(经常称为“十二使徒”),出身多种多样,多数是这一地区的农民。有两对兄弟——彼得和安德烈,雅各和约翰——被主呼召,放下渔网,跟随了耶稣。大约在耶稣开始传道后一年左右,耶稣曾把十二使徒分成两组,六人一组,派他们到乡村去传扬上帝国度的道。

后来,耶稣开始进行教导和医治的事工,先是在加利利周围地区,后来在犹太地区。根据福音书的记述,估计这一时期持续了大致三年时间。虽然教导和医治本身都很重要,但其真正的重要意义在于证明耶稣的身份。施洗约翰提出的一个问题清楚地说明了这一点。当时,施洗约翰已经被加利利地区的统治者



图 1.3　耶稣在加利利传道图

(或者更确切地说叫“分封的王”)希律安提帕关进了监狱。约翰还不能确定耶稣的真正身份,他问了耶稣这样一个问题:“那将要来的是你吗?还是我们等候别人呢?”这个问题的含义极为重大:耶稣是弥赛亚么?弥赛亚的时代已经到来了么?

19　耶稣(他在传道过程中从没有直接宣称自己是弥赛亚)指出了传道中所发生的事情,间接地回答了施洗约翰的问题:“就是瞎子看见,瘸子行走,长大麻风的洁净,聋子听见,死人复活,穷人有福音传给他们。”(太 11:5)也就是说,在他的事工中,人们所期待的弥赛亚时代会出现的信号都出现了。耶稣并没有直接回答



图 1.4　加利利海边呼召彼得和安得烈(1481)。湿壁画,基尔兰达约(Domenico Ghirlandaio)作。意大利梵蒂冈博物馆和艺术馆/www. bridgeman. co. uk.

他是不是弥赛亚。但是,这些证据已经对问题做出了回答。病人得医治的奇迹被理解为神迹,可以导致对耶稣的身份和意义的正确理解。

对于我们理解耶稣传道过程中的医治及其他工作的意义,《约翰福音》也很重要。例如,约翰注意到,耶稣的批评者不断要求耶稣"显神迹"以证明耶稣具有代表上帝讲话的权力(如,约 2:18)。约翰还说明了这些"神迹"的特殊作用,它们既显示了耶稣的荣耀,也坚定了门徒对他的信仰(约 2:11)。符类福音书也告诉我们,由于听到了耶稣的教导,看到了他所行的神迹,门徒们自己的信心也在增长。我们待会儿再回头谈这个问题,现在让我们把注意力转向别处。妇女在当时是一个被忽视的社会群体,现在我们来探讨一下耶稣对待女性的态度。

第八节　耶稣与妇女

福音书对耶稣传道过程的记述清楚地表明,在跟随耶稣的人群中妇女是不

可缺少的一部分。她们受到了耶稣的肯定，这经常引起法利赛人和其他宗教传统主义者的恐慌。这些妇女们不仅见证了耶稣被钉十字架，而且首先见证了耶稣的复活。耶稣复活时所发生事件中，唯一在四卷福音书中都进行了详细记述的一件事是，一些妇女去察看耶稣的坟墓。但是犹太教徒不承认妇女的证词或其见证的价值，只有男人在法律上有作证的权利。有趣的是，马可总共三次讲到了这些女性见证人的名字：抹大拉的马利亚、雅各的母亲马利亚、撒罗米（可 15:40，47；16:1），却没有提到任何一个出现在这个场合的男性门徒的名字。

同样重要的是，福音书中经常出现这样的描绘：妇女比男性具有更多的属灵方面的理解力。例如，马可写道，男性门徒的信心很小（可 4:40，6:52）；而对妇女却大加称赞，一个妇女因其信心受到了赞扬（可 5:25—34），一个外邦妇女因对耶稣的回应而受到表扬（可 7:24—30），一个寡妇被挑选出来作为学习的榜样（可 12:41—44）。而且，耶稣把妇女也看作主体，而不是把她们看作是男人的附属物或财产。在整个传道过程中，耶稣都在与妇女打交道，并且肯定她们。在当时的犹太社会，妇女由于其出身（如叙利亚—腓尼基、撒马利亚）或生活方式（如妓女）经常受到排斥。

在性的问题——例如通奸——上，耶稣也拒绝把妇女当作替罪羊。在当时的男性家长制社会，人们通常认为男性的堕落是由堕落的妇女造成的。在耶稣的教训和态度中显然并没有这种观念，其中最著名的是对待妓女和有通奸行为的女人的态度。《塔木德》是犹太教律法和教训的一个重要来源，其中宣称，其读者（被假定是男性）"不应该与女人过多交谈，因为这会使你不贞洁"。耶稣故意不理会这些，他与妇女谈话甚多（《约翰福音》4 章所讲述的耶稣与撒马利亚妇女的对话是一个特别著名的例子）。同样地，传统观念认为妇女在月经期是"不洁净的"。耶稣也不予理睬。他明确地说明，只有道德上的污秽才会使人不洁净（可 7:1—23）。

20

对于理解耶稣对待女性的态度，《路加福音》特别引人注意。路加明确地说明，妇女在当时属于"被压迫者"，耶稣的到来使她们获得了自由。路加采用的是平行式的写作方式，用来强调耶稣的服侍涵盖了男性和女性，女人和男人一样从中得益处。以下段落就是这种平行式写法的极好例证：

路 1:11—20，26—38	撒迦利亚与马利亚
路 2:25—38	西面与亚拿
路 7:1—17	一个百夫长与一个寡妇

路 13:18—21	一个拿芥菜种的男人与一个拿面酵的女人
路 15:4—10	一个有羊的男人与一个有钱币的女人

路加以这种方式安排材料，强调的是，在上帝面前男人和女人并肩而立；在尊严和上帝的恩赐上，他们是平等的；他们被上帝赋予了同样的天赋，具有同等的责任。

路加也想让我们知道妇女在福音的传播过程中起到了重要作用。例如，《路加福音》8:2—3 指出："许多妇女"参与了早期的传福音事工，伴随十二使徒的有"被恶鬼所附，被疾病所累，已经治好的几个妇女，内中有抹大拉的马利亚，曾有七个鬼从她身上被赶出来；又有希律的家宰苦撒的妻子约亚拿，并苏撒拿，和好些别的妇女"。当时的巴勒斯坦是男性统治的社会，妇女参与了如此重大的事务，这在当时是难以理解的。

今天的西方读者对于女性与男性具有同等的权利和地位这种思想已经习以为常，他们也许难以理解这种观念在当时是多么新奇、多么激进。耶稣对待妇女最激进的方式也许是，他与妇女自由交往，把她们看作能够负责任的人，热衷于同她们讨论神学问题，激励并期待她们有所回应。早期基督教对妇女具有巨大的吸引力，这并不难理解。

耶稣的教导之所以对妇女有吸引力，完全有可能部分原因在于基督教赋予了女性新的角色和地位。古代希腊和罗马的崇拜多是专为男性而设的，允许妇女参与的少之又少。在本书的第七章(见边码 175—178 页)，我们还会继续讨论基督教这种对待妇女态度的逐步发展。

第九节　耶稣的教导：天国的比喻

"上帝的国度"(也可以使用《马太福音》中的术语，称之为"天国")这个主题是耶稣教导的核心。耶稣宣告，"上帝的国近了"，"日期满了"。他以此开始其公开布道。"国度"的希腊词是 basileia，其含义并非是指由君王统治的某一确定的政治时期，而是指"统治"本身。也就是说，这个希腊词的含义是"王权"的观念，而不是"王国"的观念。人们普遍认为，"登山宝训"(这组教导包含在《马太福音》

21 5:1—7:29 之中)规定了基督徒在他人面前、在上帝面前的非常高的行为标准;人们常说,"登山宝训"规定了"天国的伦理"。换句话说,认可上帝的统治就可以产生特定类型的行为,耶稣的生活和服侍体现了这种行为,耶稣的教导反映了这种行为。因此,可以用天国的来临这一术语来概括耶稣教导的基本主题。"主祷文"是主耶稣的一个祷告,也是耶稣命令他的门徒仿效的一个祷告,其中表达了这个主题。

耶稣关于天国的讲道,从"开始"(inauguration)的角度可得到最好的理解。天国已经来到,并且正在发展成为一系列的事件,但仍然没有最终完成。耶稣使用了许多比喻来表达关于天国的思想。天国的起点看起来似乎微不足道,但它正在变成非常伟大。芥菜种的比喻(太 13:31—32)就是一个极好的例子,它表达了成长和发展的思想。葡萄园的比喻(太 21:33—41)讲到,只有那些结果子的人才有权利租种葡萄园;这清楚地表明,那些宣称在天国里的人应当遵守天国的道德标准。上帝的统治给人带来了责任。

耶稣关于天国的比喻极为重要,我们必须对其进行更为详细的探讨。人们常说比喻是"地上的故事包含着天上的含义"。这可以作为我们理解耶稣教导中比喻的重要意义的一个有益起点。"比喻"这个词表达着许多观念,包括"举例说明"的观念、"秘密"或"谜"的观念。每个比喻都展示一个属灵的真理,因为这个真理的含义不易理解,所以需要用例子来说明。一些比喻是基于对巴勒斯坦地区农村日常生活的敏锐观察。正如为了获得价值巨大的珍珠,卖掉价值较少的财产是值得的;为了天国而放弃一切同样是值得的(太 13:45—46)。正如一点点面酵就可以使一大团面发酵膨胀一样,上帝的国度会对整个世界发生重大影响(太 13:33)。正如牧羊人会出去寻找失散的羊一样,同样地,上帝正在寻找那些失丧的人(路 15:4—6)。

有些比喻更复杂一些,浪子的比喻(路 15:11—32)就属于这类。它讲述道,一个儿子决定离开父家,去外地寻找财富。但是,这个浪子离开父家后,他的生活并不像想象的那样浪漫,他陷入了艰难境地。渐渐地,浪子想回到父亲的家里。可是,他以为父亲不会要他了,不会再承认这个儿子了。这个比喻的显著特点是其对上帝性情的刻画。在这个归来的儿子还没有看到父亲的时候,父亲已经在远远地看着他,并且冲出去拥抱他。父亲还为这个失而复得的儿子大加庆祝。

这个比喻的寓意十分明显。这个父亲代表上帝，浪子代表那些罪人或悖逆上帝的人。正如这个父亲因为儿子的归来而欣喜若狂一样，上帝因罪人的回归而非常欣喜。

耶稣关于天国的教导是基督教信仰的重要组成部分。然而，基督教并不只是耶稣的教导，基督教也是耶稣本身。耶稣是谁？他的重要性何在？耶稣的受死、复活在新约中占据着核心的地位，下面我们就来思考这些问题。

第十节　耶稣的受难

22

耶稣的受难（the Crucifixion）这一主题，非常具体地表达在新约圣经之中。“crucifixion”是一个拉丁词，其字面意思是“被放在十字架上”。对于耶稣被钉十字架的重要意义，保罗写给哥林多教会的第一封信是最早的书面见证之一，这封信可能写于公元 55 年上半年。对于基督被钉十字架这一事实，在该信的第一章，保罗就给予了相当多的强调。保罗宣教的主题是“钉十字架的基督”（1:23）；传福音的能力来自“基督的十字架”（1:17）；甚至整个福音都可以概括为“十字架的道理”（1:18）。早期教会传扬的是钉在十字架上的救主，早期教会的反对者立即抓住这一观念，视之为荒谬。这也证明了基督教观念的激进性质。公元 2 世纪时，殉教者查士丁（Justin Martyr）试图驳倒更为复杂的批评来捍卫基督教。他承认，基督教宣扬钉十字架的基督显得有点疯狂。他说：“（基督教的反对者）说我们的疯狂在于，我们认为，一个被钉在十字架上的人地位仅次于永恒不变的天地万物的创造者——上帝的地位。”

耶稣基督被钉十字架的犹太教背景十分重要。对犹太人来说，人被挂在树上，是上帝的诅咒（申 21:23），所以他们难以认同基督教所宣扬的耶稣确实是他们长期等待的弥赛亚。《死海古卷》之一表明，如果一个犹太人被怀疑是重要的叛徒，钉死在十字架上被认为是最适当的处决方式。然而，早期基督徒却将向犹太人传福音视为他们的第一要务。他们为什么要向犹太人传讲犹太人极为反感的观念呢？答案非常简单：他们不得不这样做。这是一个历史事实，一个众所周知的历史事实，一个必须被承认和传扬的历史事实。即使许多可能皈依的犹太听众会因此而疏离，他们也必须这样讲。

目前我们所掌握的证据清楚表明，在罗马帝国，钉十字架是广泛使用的一种刑罚，并且，钉十字架的方式多得惊人。在被钉十字架之前，受害者通常被鞭打或遭受其他折磨，然后可能被绑在或钉在十字架上的任何位置。在罗马行省，这种刑罚曾残忍地用于对叛乱者的镇压，例如曾用于对西班牙北部的坎塔布里亚(Cantabrians)起义的镇压，也曾用于对犹太人起义的镇压。在公元70年，罗马军队围困并最终摧毁耶路撒冷时，许多试图逃离耶路撒冷的犹太人都被钉死在十字架上，约瑟夫在其著作中对此进行了令人惊骇的描述。在大多数罗马陪审员眼中，臭名昭著的罪犯应该被钉死在他的作案地点，因为"这个景象可以威慑他人不再犯同样的罪"。也许正是由于这个原因，罗马皇帝昆体良(Quintillian)总是在最繁忙的大道边把罪犯钉死在十字架上，以获取最大的威慑效果。

在公元1世纪，基督徒向复杂的异教世界宣讲，人应当认真对待并崇拜"一个罪犯和他的十字架"，异教世界的反应是不信和反感，这毫不奇怪。在他们眼中，受十字架刑罚的人都是最低贱的罪犯，这意味着耶稣属于这一类人。但是，福音书和新约的其他书卷都坚持认为，这就是耶稣忍受的命运。

23 耶稣被钉十字架的背景是他骑着驴子胜利进入耶路撒冷，实现了旧约关于伟大的弥赛亚的预言(亚9:9)。在基督教的棕枝主日(复活节前的星期日)，基督徒特别为耶稣作为君王进入耶路撒冷这件事而进行庆祝。可是，耶稣在地上最后一周的生活伴随着越来越多的冲突，在他被卖、被抓、被处死时达到了顶点。路加记述了耶稣和门徒"在楼上的一间大屋"庆祝逾越节的情景(路22:14—23)。耶稣极其严肃地对众门徒说，他永远不会再庆祝逾越节，"直到成就在上帝的国里"。耶稣把逾越节看作是超越性的事物，它指向更加伟大的尚未成就的事。耶稣这些话的真正含义是，逾越节的真正意义将要在他身上实现。鉴于这一观点的重要性，我们现在就来对其进行更加细致的考察。

犹太人的逾越节筵席庆祝的是出埃及和以色列民族建立的事件。逾越节的羔羊在节前宰杀，在筵席上食用，它象征着上帝的伟大拯救。因此，非常重要的是，最后的晚餐和耶稣被钉十字架正好发生在逾越节。符类福音书明确说明，最后的晚餐就是逾越节的筵席。耶稣以此开创了新形式的逾越节筵席。过去，犹太人以吃羔羊来庆祝上帝把他们从埃及拯救出来；从此以后，基督徒以吃饼和喝酒来庆祝上帝把他们从罪中拯救出来。逾越节庆祝的是上帝建立以色列民族的伟大作为；主的晚餐庆祝的是上帝的伟大救赎行为，基督教会因此出现并得以产

生和存在。

约翰所写的福音书暗示，耶稣被钉十字架的时刻正好就是逾越节的羔羊被杀的时刻，甚至更加有力地指出，耶稣才是真正的逾越节羔羊，他为世人的罪而死。真正的逾越节羔羊不是在圣殿被杀，而是被杀在十字架上。由此，施洗约翰的话的全部意义才能得到理解："看哪！上帝的羔羊，除去世人罪孽的。"（约 1：29）基督的死除去了我们的罪，洗去了我们的过犯和污秽。

最后的晚餐、耶稣被钉十字架恰好在逾越节发生，这清楚地说明，出埃及与基督之死这两件事具有极其紧密的联系。两者都是上帝拯救人脱离压迫的救赎行为。摩西带领以色列人摆脱了埃及人的特定奴役，而基督把所有信他的人从罪与死的普遍束缚中解救出来。出埃及与十字架有类似的地方，但也有区别。也许最重要的区别就是，新约肯定了耶稣完成的救赎工作的普遍性。按照新约，基督的工作使任何信靠他的人得益处，无论其种族、历史或地理位置如何。

对于基督徒而言，"最后的晚餐"特别重要，他们要在敬拜中纪念这件事。请注意，耶稣曾明确地要求门徒重复当时的行为来纪念他。用饼和酒来纪念耶稣，就是起源于此。圣餐礼通常称为"交圣餐"（Holy Communion）、"主餐"（The Lord's Supper）、"祝谢餐"（the eucharist）或"弥撒"（the mass）。这一点我们在后面会详细地讨论。

接着最后的晚餐记录的是耶稣被出卖给犹太人。耶稣被犹大以三十块钱出卖了，这被视为应验了旧约的预言（这个预言似乎是将《耶利米书》19：1—13 和《撒迦利亚书》11：12—13 合在了一起）。 24

经过一番神学审问之后，耶稣被交给了罗马政府。叙述耶稣被出卖、受审、被处死的福音书章节通常称为"受难叙述"，因为它们集中叙述了耶稣的苦难。为什么把耶稣交给罗马政府？因为耶稣被指控亵渎上帝，特别是他承认自己"是基督，是上帝的儿子"。根据犹太律法，亵渎上帝应被处死。但在罗马帝国统治时期，犹太公会（是由 71 人组成的犹太最高法院，包括大祭司、长老和律法师）被剥夺了判处任何人死刑的权力，这种事现在由罗马政府来决定。

因此，耶稣被带到本丢·彼拉多面前，他是当时罗马帝国任命的犹大地区的长官，任期是从公元 26 年到 36 年。也许彼拉多倾向于给予耶稣象征性的惩罚，以平息事端。但是，人们要求把耶稣钉死在十字架上。为了在这件事上摆脱干系，彼拉多把耶稣交给人们去鞭打、钉十字架。随后，耶稣遭到罗马士兵的羞辱，

他们把耶稣打扮成国王的样子来嘲讽他，给他戴上了一个荆棘做的皇冠。

罗马人总是对犯人进行极为残酷的鞭打，有的犯人在被钉十字架前就被打死了。按照犹太的法律，对犯人的鞭打不得超过四十下。犹太人总是鞭打犯人三十九下，以示仁慈。但是，按照罗马法律，对鞭打的残酷程度却没有任何限制。用来打犯人的鞭子末梢通常由几股皮子组成，缀有一些小金属片或小的碎骨头。这些东西会撕裂被鞭打者的皮肤，导致许多被鞭打者死于这种酷刑之下。

显然，耶稣已经被打得极为孱弱，背不动他的十字架了。古利奈人西门被迫为他背十字架。最后，他们来到了各各他，这是处决犯人的地点（太 27:32—43）。这个地点也常称为“Calvary”，源于拉丁词 Calvaria，意思是“骷髅”，这就是“各各他”的字面含义。耶稣挂在十字架上时，那些人嘲笑他，看着他死去，罗马士兵抓阄分他的衣服。这些事应验了旧约《诗篇》22 篇关于公义的受难者命运的预言（见诗 22:7—8，18）。耶稣在十字架上绝望地呼喊：“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”（太 27:46）这句话正是《诗篇》22 篇的首句（诗 22:1）。这证明耶稣与那位受难者的身份是一致的。这时，耶稣经历到一种被上帝离弃的感觉。最后，耶稣死了。

基督教会经常纪念基督受难日中三个小时的时间。“十字架上的三个小时”是一种通用的敬拜方式，其典型形式是默想关于受难的叙述和祷告，并静默一段时间。思想的内容是“十字架上的七句话”。这些话是耶稣在十字架上说的，它们构成了展示福音的一些重要主题的框架。在音乐方面，通常采用的是巴赫（Johann Sebastian Bach）的受难曲，巴赫的《马太受难曲》和《约翰受难曲》，分别把马太和约翰关于受难的叙述谱成了音乐。

耶稣受难时，他的门徒都在哪里呢？我们发现，当时没有一个门徒在场。马太仔细地确认了一些耶稣受死时的目击者，他没有提到任何一个门徒。门徒们就像是失去了牧人的羊，像耶稣曾经预言的那样，四散而去。马太认定的一个见证人是罗马的一个百夫长，他说耶稣是“上帝的儿子”（太 27:54）。这是一个来自外邦人的极其重要的见证，一个对犹太大祭司讲的见证。这个犹太大祭司代表着犹太人，他们曾拒绝承认耶稣是上帝的儿子。然而，我们从这个见证中可以看到，许多外邦人接受了这个事实；也可以看到福音向外邦人传播的程度和福音对不信犹太教的人的巨大吸引力。其他见证人都是妇女。请注意，马太用比较特别的方式记下了这些妇女的姓名（太 27:55—56），以使人们记住她们。最后，耶稣被放进一个借来的坟墓里（太 27:57—61）。但是，按照新约圣经，这并不是故事的结局。

第十一节 复 活

福音书进而叙述了对于基督教信仰至关重要的一些事件。“复活”这个术语指的是一系列的事件，一般而言指的是耶稣死后所发生的一连串事件。我们把这些事件概括如下：

1. 在星期五下午的晚些时候，耶稣的尸体被放进了坟墓。星期日早上，人们发现坟墓空了。那些发现坟墓空了的人被他们的发现惊呆了。他们就去告诉别人，许多与耶稣很亲密的人都不相信他们的话。

2. 耶稣向门徒们显现，门徒们所见到的复活的耶稣像活人一样。

3. 耶稣的门徒们开始传扬：耶稣是复活的主，而不是已死的教师。



图 1.5 基督复活。弗兰西斯科（Piero della Francesca）约于 1460—1464 年间作。Sansepolcro, Pinacoteca Comunale, AKG-images/Rabatti-Domingie.

“空坟墓”的见证特别重要。在每一卷福音书中，这都是一个重要内容（太 28：1—10；可 16：1—8；路 24：1—11；约 20：1—10）。我们必须承认，这是有历史事实为依据的。每部福音书都从不同的视角来讲述这个故事。因目击者的报告各具特色，所以每卷福音书的记载在一些小的细节上也稍有不同。引人注目的是，四卷福音书的记载都说，是妇女们发现耶稣的坟墓是空的。这些妇女去察看耶稣的坟墓，是唯一一件四卷福音书作

26 者们都进行了明确记载的复活节事件。然而，犹太教不承认妇女见证的价值，他们认为只有男性才有作证的合法地位。马可所写的福音书甚至将每一个妇女的名字讲了三次：抹大拉的马利亚，雅各的母亲马利亚，还有撒罗米（可 15:40，47；16:1），但同时却没有提到任何一个男性门徒的名字。现代西方读者早已深深习惯了男女平等观念，所以极易忽视这些记述的重要意义。当时的犹太文化具有强烈的男权主义色彩，妇女的见证被视为毫无意义。在公元 1 世纪的巴勒斯坦，这足以使人们不相信使徒们的所有记录。有些人认为，空坟墓的见证是想象出来的。如果真是这样，那就难以理解为什么故事的编造者在他们所编造的故事中加入了一定会让其听众完全不相信的东西。如果这件事真是编造出来的，那为什么不把发现坟墓已空的人说成是男人呢？

更为有趣的是"坟墓崇拜"这种做法。"坟墓崇拜"就是把先知的坟墓作为崇拜的对象。在新约时代，这种做法很普遍，《马太福音》23:29—30 对此也许有所暗示。耶路撒冷的大卫坟墓，今天仍为许多犹太人所崇拜。但是我们无论如何也找不到关于耶稣的门徒去崇拜耶稣坟墓的任何记录。这是不可思议的。除非有一个很好的理由，门徒们才会这样做。这个理由就是一个简单的事实：耶稣的身体确实不在坟墓里。

很显然，耶稣的复活在门徒看来是一件令人惊奇的事。我们必须指出，在犹太人的思想中，这种复活并无先例。经过两千年时间对于复活的传讲，基督徒已经对耶稣从死里复活的观念习以为常。过分熟悉使人不觉得复活在那个时代是何等新奇的事。在人类历史上的某个特定时刻复活的观念，实际上非常陌生。耶稣的复活不仅与大众犹太人对死人复活的期待相去甚远，而且是相互冲突的。当时基督教观点的绝对新颖之处经过两千年基督教对复活的理解之后已经变得模糊了。当时，复活的观念绝非正统，而是十分激进。当时绝大多数犹太人相信死人复活；但通常认为死人复活的时间是在历史终结之时。人们并不相信在世界末日之前死者会复活。法利赛人的观念尤为典型。他们相信将来的复活，并且认为男人和女人都会按照他们生前的行为在死后受到奖励或惩罚。但是，撒都该人坚持认为，不存在任何形式的复活；无论男女，人死了就不存在了。（保罗在其事业的艰难时刻，利用了法利赛人和撒都该人在这方面的意见分歧。见徒 26:6—8）。

因此，基督徒宣称基督在历史之中而不是在历史**终结**之时复活，这与任何已

知的犹太人的信念都不相吻合。他们宣称，耶稣的复活并不是将来的事，而是在具有时空性质的世界、在目击者面前已经发生了的事情。犹太人认为只能在世界终结时才会发生的事，现在却发生在了人类历史中——在末日之前，而且许多人亲眼看见并为其作见证。因此，在基督徒的宣称中有某种非同寻常的信息，即耶稣已经从死里复活。这是让人无法理解的。

直截了当地说，为什么第一代基督徒相信以当时标准来看十分奇怪的事情呢？除非有什么让人意想不到和令人震惊的东西对他们已有的观念造成了巨大冲击，并且迫使他们得出这样的结论。一个最简单的回应就是，在耶稣复活这一事实面前，他们不得不反思自己的所有观念。对保罗来说，复活是一个不怕人挑战的公开事件，约有500个见证者可以证实其真实性(林前15:3—8)。 27

路加记录的一件事说明，耶稣的复活完全出乎门徒的意料之外。这件事通常被称为“去以马忤斯的路上”(路24:13—35)。路加在这段叙述中提到有两个门徒，其中一个名字叫革流巴。两人走在从耶路撒冷到以马忤斯的路上，边走边谈论这一天发生的令人疑惑的事情(路24:13—17)。他们正说话时，一个陌生人加入其中与他们同行，并与他们交谈。直到这位陌生人为他们掰饼(对最后的晚餐的一个重要暗示)的时候，他们才认出来他是谁。

但是，耶稣的复活有什么意义呢？在第六章，我们将更加细致地讨论这个问题。在本章，我们已经讲述了耶稣的生平，包括他被钉十字架和他的复活。但是，这些历史事件究竟有什么意义呢？耶稣复活的意义是什么？耶稣被钉十字架这件事表明了耶稣什么样的身份和意义？要回答这些问题，我们必须探讨新约是如何表述耶稣的身份及意义的。除了记载构成福音书的基本事件之外，新约还包含了对耶稣身份及其意义的反思。本章提供了新约中出现的有关这种反思的主要线索，而且也要探讨教会是如何理解耶稣的——这一理解是教会长期反思如何最好地呈现和描述耶稣的一个结果。这个反思和思想发展的过程常被比作植物的生长过程。

不过，在开始探讨基督教对耶稣之意义的理解之前，我们需要思考一个非常重要的区别：事件与意义的区别。历史中某个事件以何种方式被认为具有高于事件本身的意义？

第十二节　事件和意义

在讨论耶稣的意义之前，我们必须探讨一下耶稣生平所发生的事件与其意义之间的联系。基督教并不只讲述耶稣的生平，同时也解释耶稣生平中所发生事件的意义，特别是耶稣被钉十字架这个事件的意义。当然，基督教的前提是历史上确实存在过耶稣其人，而且他确实被钉死在十字架上。然而，基督教最强调的并不单纯是耶稣存在过并被钉死在十字架这些事实。我们来回忆一下保罗讲过的一些话：

> 弟兄们，我如今将先前所传给你们的福音，告诉你们知道；这福音你们也领受了，又靠着站立得住；并且你们若不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。我当日所领受又传给你们的：第一，就是基督照着圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了；并且显给矶法看，然后显给十二使徒看。（林前 15:1—5）

28　这里使用的是"传"这个词，这特别引人注意。这个词是犹太传统中的专门用语，意思是"传下来"或"传出去"。"传"这个词表明，保罗传给其读者的，是别人以前传给保罗的。也就是说，把基督教信仰概括为基督被钉十字架和基督复活这两个关键因素，保罗并不是第一人。这是保罗从别人那里学来的。保罗讲这些话时所根据的并不是他一个人的记忆，而是一大群人的集体记忆。

人们普遍相信，保罗在这里所引述的是套语，是早期教会广泛使用的一套用语。而且，保罗所接受的不只是这套用语的普遍形式，而且是其精确形式。保罗把这套用语精确地传给了哥林多的基督徒。保罗所根据的并不是他个人的记忆，而是最早阶段的基督教会的记忆。在这封信的前面部分，保罗清楚地说明，他对哥林多基督徒传讲的内容，亦即他们信心的根据，就是"钉十字架的基督"（林前 1:17—18；2:2）。

这里，保罗对基督之死这个**事件**与这件事的**意义**进行了明确区分。基督死了，这是一个简单的历史事实；基督**为我们的罪**死了，这是福音的一个核心思想。

我们可以举一个例子来说明如何区别一个**事件**和这个事件的**意义**，那就是发生在公元前49年的一件事。当时，伟大的罗马司令官尤利乌斯·凯撒带着一小队士兵渡过了一条小河。这条河名叫卢比孔河，是罗马帝国内部的一个重要边界，是意大利和阿尔卑斯山南侧的高卢的分界线。阿尔卑斯山南侧的高卢当时是意大利西北部的一个殖民地，现在是法国领土。

单纯作为一个事件，这件事并不具有特别的重要意义。卢比孔并不是一条大河，也不是特别难以渡过。在此之前和在此之后人们横渡过比它更宽更深的许多河流。纯粹作为一个事件，它并不引人注目。但是，使这件事显得重要的并不是事实，而是其意义。因为这件事的政治意义极其重大，所以在历史书中一直占有一席之地。带着军队穿过国界意味着对罗马帝国的故意反叛。这是凯撒向庞培和罗马元老院宣战的标志。在这个例子中，**事件**是渡过了一条河流，其**意义**是宣战。

基督之死与凯撒渡过卢比孔河这件事在许多方面是类似的。事件本身似乎没有特别之处——除非有人已经知道其中的意义。根据当时的记录，那时无数的人被钉死在十字架上，并非只有耶稣一人以这种方式被处死。事实上，福音书对钉十字架的描述清楚地表明：那天，与耶稣一同被钉的还有另外两个罪犯，分列于耶稣左右。作为一个事件，钉死在十字架上这一点并不算重要或值得注意。它见证了罗马当权者所使用的酷刑，而酷刑的目的是要在帝国全境维护统一。但是，除此之外还有何深意呢？

新约圣经清楚表明，那些关心某个事件意义的人可以透过外在事件本身看到其**蕴涵的意义**，知道它之所以**重要**的原因何在。庞培和罗马元老院并不关心凯撒是用什么办法渡过卢比孔河的。对他们来说，这件事意味着战争。同样地，保罗并不特别关注耶稣如何被钉在十字架上；对保罗而言，这件事意味着拯救、宽恕和战胜死亡。因此，“十字架的道理”并不只是关注耶稣被钉十字架这个历史事实，它更关注这个事实对我们的意义。耶稣的死，为的是我们的活；耶稣被列在罪犯之中，为的是罪人获得饶恕。 29

关于事件与其意义的关系，我们可以举出另外一个例子，这是耶稣死在十字架上那一刻所发生的一件事。马太在叙述耶稣之死的时候，他记下了正好在那时发生的一件事，这件事具有非常重要的神学意义。“圣殿的幔子”从上到下裂为两半(太27:51)。马太并没有说明幔子是如何裂开的；在马太看来，这是一个

重要的事件。那么，这件事的意义是什么呢？“圣殿的幔子”是旧约会幕特别重要的特征（出 26:31—35），用来限制人们进入“至圣所”。至圣所是会幕中最神圣的区域。尽管圣殿的幔子在以色列人的礼拜中具有重要的实用功能，但它具有更深层的意义。幔子使普通敬拜者不能进入“至圣所”，这个事实指向上帝与有罪的人类之间更深的隔离。幔子逐渐地成为了一种象征，它象征着人类的罪所导致的上帝与人类之间的障碍。

基督在十字架上受死之时，幔子裂开了。这也被看作是一个象征。基督教认为，基督之死所带来的主要益处之一，就是罪所导致的人与上帝之间的隔绝被打破了。所以，现在，由于基督的死，信徒可以自由地来到上帝面前。保罗在《罗马书》5:1—2 中进一步阐述了这个主题。

到目前为止，我们所关心的是“事件”和“意义”的区别。在了解了这一区别的重要性后，我们来继续探讨新约对耶稣的一些诠释。

第十三节　新约对耶稣的理解

耶稣是谁？他意味着什么？思考这些问题的最简单的方法就是看在新约中，特别是在福音书中，他是怎样称呼的。新约使用了一系列重要的术语来称呼耶稣。这些术语有时被称为新约的“基督论头衔”。每一个头衔都必须被视为对耶稣言行进行反思的结果，以及这种反思对于人们的影响。下面我们就来探讨几个这样的头衔，并思考这些头衔如何体现了基督教对耶稣身份的理解。

一、 弥赛亚

现在西方读者容易将“基督”误解为耶稣的姓氏。实际上，这是一个头衔，意思是“耶稣是基督”。“基督”这个词是希伯来头衔“弥赛亚”的希腊语。在希伯来语中，它的字面意思是“受膏者”，即被用油膏抹的人。在旧约中，受膏者指的是上帝所选中的人，具有特殊的权力和作用。因此，《撒母耳记上》24:6 称国王为“耶和华的受膏者”。“受膏者”这个词的基本含义可以说是“上帝所指定的以色列王”。随着时间的推移，这个词渐渐地用来指一位拯救者，他是大卫的后裔，他将恢复以色列在大卫统治时的辉煌。

耶稣传道的时期，巴勒斯坦在罗马的占领和统治之下。当时，民族主义情绪极为强烈。外国占领军的出现，使犹太人倍感愤恨，他们对弥赛亚到来的期待更加强烈。大多数犹太人以为，弥赛亚是一位拯救者，他会将罗马人赶出以色列，恢复以色列最伟大之王——大卫——的族系。 30

应当指出的重要一点是：耶稣在传道过程中并不愿意人们称他为“弥赛亚”。我们仔细阅读马可的福音书，就会注意到这一点。当彼得宣称耶稣是弥赛亚时（彼得说的是：“你是基督！”），耶稣立即告诉他不要把这件事告诉别人（可 8:29—30）。保持“弥赛亚秘密”的原因，我们并不完全清楚。当许多人已经认为耶稣就是弥赛亚时，马可为什么还要强调耶稣当时不让门徒称自己是弥赛亚呢？

这个问题的答案也许可以在《马可福音》后面的章节中找到。马可在这里唯一一次记下了耶稣明确承认自己的弥赛亚身份。当耶稣作为一个囚犯被带到大祭司面前时，耶稣承认自己就是弥赛亚（可 14:61—62）。一旦任何形式的暴力行为或政治行为都不再可能发生时，耶稣就显明了他的身份。他确实是上帝选民的拯救者，但不是人们所认为的政治意义上的拯救者。由于人们——特别是奋锐党人——对弥赛亚的误解，耶稣低调处理了自己使命的弥赛亚层面。

二、主

耶稣的第二个重要头衔是“主”（Lord）。新约主要在两个意义上使用这个词。有时候，这个词是一种礼貌的尊称，特别是在称呼某人时使用。当马大称耶稣为“主”时（约 11:21），她可能只把它当作是一种尊称，虽然未必一定是这样。然而，“主”这个词也在另一个意义上使用。

保罗明确地把“耶稣是主”（罗 10:9；林前 12:3）这个陈述看作是福音的本质特征。基督徒就是那些“求告主名”（罗 10:9；林前 1:2）的人。这是什么意思呢？很清楚，在公元 1 世纪的巴勒斯坦，人们倾向于用“主”（希腊文为 kyrios；亚兰文为 mare）这个词来指称上帝，或者用来指称比人更高级的事物，同时也表达着礼貌或尊敬的态度。特别重要的是，在翻译旧约圣经时，人们用 kyrios 这个希腊词来翻译旧约中指称上帝的四字母词（常被称为“tetragrammaton”：见**边码** 77 页）。

当人们把旧约从希伯来文翻译成希腊文时，通常用 kyrios 这个词来翻译上帝神圣的名字。上帝的名字在希伯来文圣经中共出现了 6 823 次，在希腊文圣经中有 6 156 处译成了 kyrios（“主”）。逐渐地，kyrios 这个词被人们专门用来直接

称呼上帝，就是那位在西奈山上向以色列人启示他自己并与他的选民立约的上帝。犹太人不愿意用这个词来称呼上帝之外的任何人或事物。如果使用这个词，就意味着这个人或事物具有上帝的地位。历史学家约瑟夫告诉我们，犹太人拒绝称罗马皇帝为 kyrios，因为他们认为这个名字只能用来称呼上帝。

明知这个词的涵义，新约作者们还是毫不犹豫地用这个神圣的名字来称呼耶稣。一个上帝专用的称谓同样可以用来称呼耶稣。这并不是一些知识贫乏、不了解这个名字的犹太教背景的作者所犯的错误。第一批门徒毕竟都是犹太人。新约的作者们(例如保罗)最大限度地使用"主"这个词来称呼耶稣，他们完全知道这个词的含义。但是在他们看来，关于耶稣的证据，特别是耶稣死而复活的事实，迫使他们对耶稣的身份做出这样的陈述。这是一个以充分的认识为背景、经过慎重的反复考虑所做出的正当判断，这个判断完全适合于耶稣的生平。他已复活，他满有荣耀，他是君王，他正坐在上帝的右边。因此，他与上帝具有同样的地位，可以这样称呼他。

31

有时，新约作者们故意将旧约谈论"主"(或"主上帝")的段落直接应用于"主耶稣"，或者将"主"换成"主耶稣"。我们可以将《约珥书》2:32 与《使徒行传》2:28 加以比较，或许这是这种倾向最引人注目的一个例子。《约珥书》中的这个段落谈到，上帝选民的历史中将会出现这样一个时期：那时，上帝的灵将浇灌所有的人(珥 2:28)。在这个"耶和华(即上帝)大而可畏的日子"，"凡求告耶和华名的就必得救"(珥 2:31—32)。就是说，凡求告上帝名的人就必得救。

彼得在五旬节的伟大布道中提到了这个预言(徒 2:17—21)。彼得在布道结束时宣称"凡求告主名的，就必得救"(徒 2:21)。在其下文中清楚地谈到，这里所说的"主"就是"拿撒勒人耶稣"，上帝已经立他"为主、为基督"了(徒 2:36)。彼得宣称，这位复活的耶稣就是那位曾被钉在十字架上的耶稣，他现在已被上帝宣布为弥赛亚和主，与上帝具有同等的地位。

还有一个更为有趣的例子，《腓立比书》2:10—11 使用了《以赛亚书》45:23。以赛亚预言，将来有一天，"主"(即"主上帝")会宣告："万膝必向我跪拜，万口必凭我起誓。"这是很有力量的一段经文，它坚定地宣称以色列的上帝是独一的真神，他对天地万物都拥有普遍的权威和主权(赛 45:22—25)。

这种将一个主("主上帝")换成另一个主("主耶稣")的做法激怒了当时的犹太人。公元 2 世纪时，犹太人特里弗(Trypho)与查士丁进行对话。特里弗抱怨

基督徒"劫持了"许多指称上帝的段落来指称基督。当然，这并不意味着有两个"主"(换句话说，存在着两个上帝)；这只是说，我们必须认识到耶稣至少具有与上帝同等的地位，这要求我们用同样的头衔来称呼他，并且像敬拜上帝一样来敬拜他。因此，用"主"这个词来称呼耶稣，可以看作是人们对其尊贵地位的认知，这一地位来源于他的复活。

三、 救主

对新约的作者来说，耶稣是一位"救主，就是主基督"(路 2:11)。这个主题贯穿整个新约：耶稣要将他自己的百姓从罪恶里救出来(太 1:21)；没有赐下别的名可以靠着得救(徒 4:12)；他是救他们的元帅(来 2:10)。在这些经文——以及无数其他经文——中，耶稣被认为是在发挥上帝的作用，具体而言就是在做只有上帝能够做到的事。在旧约中，以色列常被提醒，她不能够拯救自己，周围列国所拜的偶像也不能拯救她。只有主，他们的主，才能够施行救赎。一些先知书有力地表达了这一点，如《以赛亚书》45:21—22：

> 谁从古时指明，谁从上古述说，不是我耶和华么，除了我以外，再没有神。我是公义的神，又是救主，除了我以外，再没有别神。地极的人都当仰望我，就必得救。因为我是神，再没有别神。

这个主题也反映在福音书所记载的耶稣医治瘫子的事件中(可 2:1—12)。耶稣告诉瘫子他的罪得赦免了，这话让坐在下面的犹太文士和律法师感到吃惊。他们的反应表明了他们的不信，因为他们说："他说僭妄的话了，除了神以外，谁能赦罪呢?"(可 2:7)在这一反对的背后是旧约的一个核心信念：只有上帝能够赦免罪。除非耶稣是上帝，否则他就没有权利讲这话。他要么是在骗人，要么是犯了亵渎的罪。然而，耶稣宣告他有这种赦免的权柄，并进而医好了那人(可 2:10—11)。耶稣的复活证明他的确有这样做的权利，这回过头来印证了他的声称，即他在地上有这种权柄。

32

只有上帝能赦免罪，而耶稣赦免了人的罪；只有上帝能拯救，而耶稣在拯救。那么，这意味着耶稣的身份是什么呢? 只有上帝能够拯救，除他之外别无救赎，在充分知道这一前提之后，当第一个基督徒宣告耶稣是救主时，他是在说耶稣能

够拯救。这不是一些人忽视了旧约传统而得出的错误理解，而是针对耶稣的身份所作的胸有成竹的宣告，这一宣告的基础是耶稣借着救赎性死亡和复活所成就的一切。

因此，新约用“救主”称呼耶稣这一点对于理解耶稣的作为及身份具有非常重要的意义。就他的作为来说，这个称呼肯定耶稣能够把上帝应许的救赎带给他的百姓。拯救既是耶稣所宣讲的，也是他所带来的。他使所应许的变为现实。而就他的身份来说，这个称呼表明，人们需要使用能明确表达其独特地位的用语来思考耶稣。如果耶稣能够做成只有上帝才能做成的事情，我们就必须在这个前提下来理解他的身份。传统上，基督教神学把耶稣作为救主的角色看作是对其资格的确认，他有资格被称为、被认为既是神又是人。

四、 上帝的儿子

“上帝的儿子”也是新约中用来称呼耶稣的一个头衔。在旧约中，这个词偶尔出现，用来指天使般的或超自然的人(参见伯 38:7;但 3:25)。旧约中谈论弥赛亚的时候，称即将到来的弥赛亚为“上帝的儿子”(撒下 7:12—14;诗 2:7)。新约在使用这个词时，似乎发展了它在旧约中的意思，更加强调它的唯一性。

从某种层面讲，认识到耶稣是“上帝的儿子”是出于对复活的反思。这种思考的结果之--就是认识到耶稣的独特身份。保罗在写给罗马教会的信的开头，就写出了关于耶稣的非常著名的陈述，耶稣“按肉身说，是从大卫后裔生的;按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子”(罗 1:3—4)。这个简明的陈述从两个方面说明了耶稣何以被看作是上帝的儿子。首先，从肉身的角度看，他是大卫的后裔;而大卫是上帝应许将来他的后裔要继续做王的那位以色列的伟大君王。马太在他的福音书开篇也有同样的说明。其次，耶稣的复活也确定了他作为上帝儿子的身份。我们在这里看到，复活被看作是确认耶稣是“上帝的儿子”这个真实身份的重要论据。

虽然在某种意义上所有人都是上帝的儿子，但是耶稣是上帝的“独生子”。保罗说耶稣是上帝天然的儿子，而信徒是上帝收养的儿子，以示区别。尽管都可以被称为“上帝的儿子”，但是，耶稣与上帝的关系完全不同于信徒与上帝的关系。当我们讨论“收养”这一思想时——这是思考基督的十字架为我们所带来的益处的一种方式，我们再来深入地探讨这一点。类似地，在《约翰一书》中，耶稣

33

被称为上帝的“独生子”,而信徒被称为上帝的“孩子们”。正如“上帝的独生子”这一头衔所表达的,耶稣与上帝的关系是极其特殊的。

在新约中,上帝与耶稣的关系被理解为父子关系。新约以多种方式表达了这种关系。首先,我们注意到,耶稣直接称上帝为“父”,而且用的是非常亲密的亚兰语“阿爸”(可 14:36;又见于太 6:9; 11:25—26; 26:42;路 23:34; 46)。

第二,新约中的许多段落表明,传福音的人说耶稣是上帝的儿子;耶稣暗示上帝是他的父,尽管有时并未明确说明(可 1:11; 9:7; 12:6; 13:32; 14:61—62; 15:39)。

第三,在《约翰福音》中,处处都可以看到这种父子关系(请特别注意约 5:16—27; 17:1—26),并且特别强调圣父与圣子的旨意和目的是完全同一的。这也说明,早期基督徒所理解的耶稣与上帝的关系是何等亲密!在新约的每一个层面,包括在耶稣自己的话语中和在早期基督徒的印象中,耶稣与上帝的关系都是独特的、亲密的,耶稣的复活向人们证明了这一点(罗 1:3—4)。

最近几年,人们越来越关注伊斯兰教对耶稣神性的评判。在此必须强调,基督教教义在提到耶稣是“上帝的儿子”时,并不是从肉身的角度说的。伊斯兰教的一般看法是,称耶稣是“上帝的儿子”是伊塔哈达异端(*ittakhadha*)的一种表现,该教派承认耶稣是上帝肉身的儿子。这种理解是错误的。耶稣这一头衔的要点在于它从根本上讲是关系上的。这就是说,它是对耶稣与上帝之独特关系的确定,并进而确认耶稣在基督教传统中的独特地位:既是上帝启示的承载者,又是上帝拯救的代理者。

伊斯兰教认为,人可以了解真主的旨意,但真主不能通过感官感知;而基督教认为,两者最终完全在耶稣基督身上得到启示。穆罕默德被认为是记录下天使加百列传给他的启示那一位;而耶稣自身就是上帝的最终启示。作为上帝的肉身显现,耶稣彰显了上帝,并透过他救赎性的死和复活使人回归上帝成为可能。在伊斯兰教对三位一体教义的批评背后,隐含着对耶稣身份的更根本关切。对于伊斯兰教信徒,耶稣是一位先知。——而不是如基督教所描述的那样。

五、 人子

在许多基督徒看来,“人子”自然是与“上帝之子”相对应的一个词,它肯定的

是基督的人性，正如“上帝之子”肯定的是他的神性一样。但是，问题并非如此简单。“人子”(希伯来文是 ben-adam，亚兰文是 bar nasha)在旧约中主要用于三种情况：

1. 用来称呼先知以西结的特殊形式；
2. 用来指末世时将要来的某个人物(但 7:13—14)，他的到来标志着历史的终结和上帝审判的来临；
3. 用来强调人本性的卑微及脆弱同上帝与天使的崇高及永恒这两者之间的区别(民 23:19；诗 8:14)。

34

第三种意思与耶稣的人性具有天然的关系。符类福音书中的一些地方也以此为基础说耶稣是“人子”，特别是那些强调耶稣的谦卑和愿意与他人一同受苦的地方。

尽管如此，“人子”这个术语受到人们最多注意的意义却是指将来施行审判的人。在旧约但以理的异象中，这个词正是在这个意义上使用。在他关于将来审判的一个异象中，但以理看到了一个人，他称之为“人子”，“人子”来为的是审判世界。在福音书中，“人子”这个词也用来指将来的审判，在末后“人子”将在荣耀中降临。这种称呼方式强调了耶稣在世上侍奉的卑微形象与他在历史终结时是将来的审判者这两者之间的连续性。《尼西亚信经》称耶稣“将来必有荣耀再降临，审判活人死人”。这个宣称反映了耶稣是将来的审判者这一新约所理解的思想，同时也强调了耶稣具有神圣的权柄，他有权审判任何人。我们探讨的最后一个对耶稣的称呼是“上帝”，这将进一步巩固上述思想。

六、 上帝

最后，我们必须来谈一下那些明确地称耶稣为上帝的一组经文。可以说，我们在这一章中所讨论的所有其他材料都指向这一结论。肯定耶稣是上帝，是新约见证耶稣基督其人的高潮。新约中至少有十处明确地这样谈论耶稣(约 1:1；1:18；20:28；罗 9:5；多 2:13；来 1:8—9；彼后 1:1；约壹 5:20)。其他许多地方也暗含着同样的结论(例如太 1:23；约 17:3；加 2:20；弗 5:5；西 2:2；帖后 1:12；提前 3:16)。下面我们就来思考其中的一些章节。

新约中最著名的段落之一记述了多马对耶稣已经复活的怀疑如何被消除(约 20:24—29)。多马对耶稣基督已经复活这件事表示怀疑。但是,复活的耶稣给多马看了他在十字架上被钉的伤痕,多马的怀疑消除了,多马相信耶稣已经复活了。然后,多马表达了他对基督的信心,他用下面的词来称呼耶稣基督:“我的主我的上帝!”(约 20:28)多马所用的这些重要的词与福音书所见证的耶稣基督的身份完全一致。我们已经注意到,“主”这个词可以用来称呼上帝。然而,多马在这里不只是称耶稣为“主”,而且明确地称耶稣为“上帝”。这将其他地方所暗示的含义明确地表达出来。

彼得所写的第二封信在新约中是较晚的作品。这封信是写给“那因我们的上帝和救主耶稣基督之义,与我们同得一样宝贵信心的人”(彼后 1:1)。在保罗写给提摩太的信中,我们可以找到同样的短语,保罗在这封信中称耶稣为“上帝我们救主”(多 1:3)。这两处的希腊短语形式清楚地表明,不能将“上帝”和“救主”理解为不同的人。这两个头衔所指的是同一个人,那就是耶稣基督。

在这一章,我们已经讨论了新约所阐述的耶稣的重要性。在基督徒眼中,尽可能准确、充分地说明耶稣对于人类的意义,是一件非常重要的事。因此,基督教传统中出现了解释和捍卫耶稣身份和意义的许多思路,其中一些已成为经典。 35

接下来,我们将要探讨关于研究耶稣身份的一些经典进路。这种探讨耶稣身份的基督教思想领域通常被称为“基督论”。不过,尽管基督教强烈表现出以耶稣为中心的特征,它还是会涉及其他一些观念。我们会在以后的章节中探讨一些基督教的基本观念。现在就让我们把注意力转向圣经——基督教信仰的核心文本。

36

第二章　圣 经 简 介

任何开始研究基督教的人，很快都会认识到圣经的重要性。如果你去参加基督徒的敬拜仪式，你会听到对圣经的集体诵读，这是敬拜的关键环节；你也可能会听到依据所诵读的圣经段落而做的布道。如果你参加基督徒为学习和祷告而成立的小组，你就可能发现，“查经”（即研究一小段圣经经文的含义及其相关应用）是他们聚会的重要内容。成千上万的基督徒早晨醒来的第一件事，就是个人研读圣经的一小段经文。书店里有数不清的圣经注释书，有的是对整本圣经的注释，有的是对其中某一卷书的注释，这是许多活跃的基督徒的思想和灵修食粮的一部分。

那么，圣经究竟是什么呢？为何它如此重要？下面我们就开始探讨圣经的内容及其对基督徒的重要性。

第一节　“圣经”这一术语的来源

“圣经”（the Bible）这一术语，通常用来指被基督徒奉为权威的书卷集。人们有时也使用其他的术语来称呼它，如“Sacred Scripture”或“Holy Scripture”，在基督徒的作品中经常可以遇到这些词。尽管如此，最为人们所广泛接受的用来指称这些书卷的术语仍然是“Bible”。“Bible”这个不平常的词需要解释。像现代英语中的许多词汇一样，“Bible”这一单词也是来源于希腊语。被译成英语词“Bible”的是一个希腊短语“ta biblia”，其字面含义是“这些书”。这个希腊短语是复数的，用来指称被基督徒视为权威的书卷或作品的结集。

圣经分为两个主要部分，分别称为旧约和新约。下面我们就对每一部分的内容加以简要介绍，后面章节再对之进行更加细致的分析。旧约包括 39 卷书，开头是《创世记》，结尾是《玛拉基书》。旧约几乎全用希伯来语写成，希伯来语是以色列的语言。也有一些篇幅较短的章节使用的是亚兰语，亚兰语是古代近东

地区在外交中广泛使用的国际语言。旧约本身包括许多不同种类的作品，其中最主要的有：

37

1. 五卷律法书。有时也称为“摩西五经”，因为人们通常认为这五卷书主要是由摩西所写。在一些更学术性的著作中，它们有时被称为“摩西五书”（the Pentateuch），来源于希腊文“五”与“卷”。五卷律法书是：《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》。其内容包括：世界的创造，对以色列人的呼召，以色列人的早期历史（包括出埃及）。五卷律法书的记述结束于以色列人即将穿过约旦河、进入应许之地之时。这些书卷的一个最重要的主题就是，上帝将律法赐予摩西，以及这件事对以色列人生活的意义。

2. 历史书。包括《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《撒母耳记上》、《撒母耳记下》、《列王纪上》、《列王纪下》、《历代志上》、《历代志下》、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》。这些书卷记述了上帝选民的历史的各个方面，从进入迦南应许之地，到被掳到巴比伦的耶路撒冷人的归回。历史书详细地记录了许多历史事件，包括征服迦南美地、以色列君主政体的建立、大卫王和所罗门王的广大领土疆域、以色列由单一国家分裂为两个部分（北国以色列和南国犹大）、以色列被亚述人打败、犹太人的失败和被掳巴比伦、被掳后的归回和圣殿的重建。这些书卷按着历史顺序排列。

3. 先知书。这是旧约的重要组成部分，搜集了想让人们知道上帝旨意的一些人被圣灵感动所写下的一些作品。这些作品跨越较长的时期。旧约中包括16卷先知作品，通常分为两类。“大先知书”共有4卷，分别是《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》。其后是12卷“小先知书”，它们是《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》。使用“大”和“小”这两个字，并不是用来指该卷先知书的相对重要性，仅仅是用来说明该卷书的长度。先知书也大致按历史顺序排列。

需要注意的其他类型的书卷，还有**智慧书**，包括《约伯记》、《箴言》、《传道书》。这些书卷讲述怎样才能获得真智慧的问题，经常提供具有智慧的实际事例。另外一类需要留意的作品不包括在旧约之内，那就是“经外书”（the Apocrypha）。这是7篇作品的合集（其长度大约是旧约的15%），有时也称为“次经”（deuterocanonical writings），它收录了旧约时代之后的一些作品。这些作品虽然

有一定的价值，但基督徒认为它们并不具有约束力。有些圣经收录了这些作品，有些圣经并未收录（见边码 42—45 页）。

对于基督徒而言，**新约**具有特别的重要性，因为它陈述了基督福音的基本事实和基本信仰。新约共有 27 卷书，篇幅比旧约短了许多，全部用希腊文写成。其中包括 4 卷福音书：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》。对于刚刚开始阅读圣经的人，我强烈地建议他以阅读四卷**福音书**的其中一部作为开端。"福音"的基本含义是"好消息"。四福音书的每一位作者（有时他们被称为"evangelists"，意思是"福音书的作者"或"福音传道者"）都陈述了好消息背后的基本事实。这四卷福音书记述了耶稣基督的生平和他的教导。耶稣基督的复活是福音书的最高潮。

38

如何查找圣经中的一段经文

怎样才能识别您要学习或谈论的圣经段落呢？为了尽量简化这一过程，多年来人们已经发展出了一种记录一段经文的位置的速记方法。为了找到某一节经文，您必须确认三个事项：该节经文在圣经的哪一书**卷**、在该卷书的哪一**章**、在该章的哪一**节**。为了确定您对此确实理解了，请翻到《使徒行传》第 27 章第 1 节，请问这一节提到的百夫长是谁？如果您的答案不是"犹流"，请重新检查您的查找方法。现在，再请翻到保罗书信中的《罗马书》第 16 章第 5 节，请问在亚洲第一个归信基督的人是谁？如果您的答案不是"以拜尼士"，请再次检查您的查找方法。

上述方法可能很不方便。写出所有的事项占据了太多的空间，比如保罗书信中的《罗马书》第 16 章第 5 节，所以我们把它缩写成——罗 16:5，这是标准的索引方式，它包括如下内容：

1. 所指的圣经书卷名称的缩写，通常用两个到三个字母（比如，"王上"表示《列王记上》，"太"表示《马太福音》，"代上"表示《历代志上》）。
2. 该卷书中的那一章的编号，其后通常用冒号（:）。
3. 该章中的那一节的编号。

续在下面可以找到圣经书卷及其标准缩写形式的一个完整的列表。并不需要指明该卷书的作者（如保罗）或它属于旧约还是新约。这三个变量就是需要指明的全部。

我们已经熟悉了如何查阅单节经文，现在我们来了解一下如何查阅一节以上的经文所组成的一段经文。很简单，“太 3:13—17”就是指开始于太 3:13、结束于太 3:17 的一段经文。就像这样，要表示圣经书卷的某一章中的一段经文，您只需说明开始的那一节和结束的那一节即可。有时一段经文可能包括来自于两章或更多章的经文，帖前 4:13—5:11 就是这样的一个索引，它指的是开始于帖前 4:13、结束于帖前 5:11 的一段经文。

现在您已经熟悉了这种方法的基本内容，还有一些次要的内容需要予以澄清。第一，有些圣经书卷非常短，只有一章(《俄巴底亚书》,《腓利门书》,《约翰二书》,《约翰三书》,《犹大书》)。在这种情况下，只需注明所指的那一节的编号。因此，门 2 指的就是《腓利门书》第 2 节。第二，《诗篇》中的每一篇都被看作是一章。因此，诗 23:1 指的就是《诗篇》第 23 篇的第 1 节。

最后，您会发现，更古老一些的书所采用的并不都是这种方式。罗马数字、上标数字、各种标点符号都可能使用。为了使你对这种多样性有一个印象，这里给出了表示《哥林多后书》第 13 章第 14 节的四种方式：

2Co 13:14　　Ⅱ Cor. xiii. 14　　2Cor 13. 14　　Ⅱ Cor 13. 14

圣经书卷名称及其缩写

39

旧约			
创世记	创	历代志下	代下
出埃及记	出	以斯拉记	拉
利未记	利	尼希米记	尼
民数记	民	以斯帖记	斯
申命记	申	约伯记	伯
约书亚记	书	诗篇	诗
士师记	士	箴言	箴
路得记	得	传道书	传
撒母耳记上	撒上	雅歌	歌
撒母耳记下	撒下	以赛亚书	赛
列王纪上	王上	耶利米书	耶
列王纪下	王下	耶利米哀歌	哀
历代志上	代上	以西结书	结

（续表）

但以理书	但	哥林多前书	林前
何西阿书	何	哥林多后书	林后
约珥书	珥	加拉太书	加
阿摩司书	摩	以弗所书	弗
俄巴底亚书	俄	腓立比书	腓
约拿书	拿	歌罗西书	西
弥迦书	弥	帖撒罗尼迦前书	帖前
那鸿书	鸿	帖撒罗尼迦后书	帖后
哈巴谷书	哈	提摩太前书	提前
西番雅书	番	提摩太后书	提后
哈该书	该	提多书	多
撒迦利亚书	亚	腓利门书	门
玛拉基书	玛	希伯来书	来
		雅各书	雅
新约		彼得前书	彼前
马太福音	太	彼得后书	彼后
马可福音	可	约翰一书	约壹
路加福音	路	约翰二书	约贰
约翰福音	约	约翰三书	约叁
使徒行传	徒	犹大书	犹
罗马书	罗	启示录	启

40

与圣经有关的常用术语

摩西五经(Pentateuch)：旧约的前五卷书(《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》)

律法五卷(Five books of the Law)：旧约的前五卷书(《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》)

大先知书(Major prophets)：旧约先知著作的前四卷(《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》)

小先知书(Minor prophets)：旧约先知著作剩下的十二卷(《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》)

符类福音书（Synoptic gospels）：前三卷福音书（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）

教牧书信（Pastoral epistles/letters）：对《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》的统称。它们特别关注教会牧养方面的问题和教会的秩序问题。

大公书信（Catholic epistles/letters）：新约中那些并非直接写给具体个人的书信（《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》）。在其他著作中，有时被称为“一般书信”（epistles general）。

四卷福音书各具特色（见第四章）。例如，《马太福音》注重记述耶稣的教导，而《马可福音》则更多地关注耶稣基督在地上最后一周的生活。四卷福音书合在一起，构成了对耶稣基督的生平、受死和复活的一个全面记述。四福音书提供了基督教信仰的基础，使读者可以理解为什么基督徒相信耶稣基督确实是主和世界的救主。人们经常用“符类福音书”这一术语来指称前三卷福音书（即《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》）。这一术语指的是他们相似的文学结构。

新约接着记述了基督教的扩展。福音书中所记载的事件在当时是怎样被人们接受的？福音是如何从巴勒斯坦传到欧洲的？新约的第五卷书把这些问题的答案告诉了我们。这卷书的全名是《使徒行传》，通常简称为《行传》。人们普遍认为，《路加福音》与《行传》出自同一人的手笔，皆为路加所写。

新约的下一个重要部分是**书信**（the letters），有时人们仍然用一个更古老的英语词 epistles 来称呼这些书卷。这些书信记录了基督徒的信仰和行为两方面的教导。今天，这些教导仍然像它们当初被写下时一样重要。教会历史早期所出现的错误教导，今天仍时有出现。这些书信仍然是今天的人们为捍卫基督教信仰的纯正所能使用的重要资源。

大部分书信为保罗所写。保罗归信基督教之后，进行了重要的传播福音的计划，并建立了一些教会。他的许多书信是写给他所建立的教会的，信中提出了一些劝告。书信的其他作者还包括使徒彼得和使徒约翰。这些书信常常描述了保罗为了福音所面对的艰难，或福音所带给他和受信人的喜乐。这一点提醒我们，基督教不仅仅关乎信念，而且关乎生命的改变。这些书信首先不应被视作关于教义的教科书，而应被视为对基督教信仰的各个方面的活的见证，包括教义方面的教导、道

德方面的指导和属灵方面的鼓励。有时人们用“教牧书信”这个词来称呼保罗写给提摩太的两封信和写给提多的一封信，其中特别讲述了牧养的重要性。

接下来，新约以《启示录》一书结束，这卷书自成一个类别。它展现了有关历史结束时的异象：作者本人得以看到天堂，得以瞥见为信徒预备的新耶路撒冷的荣美。

第二节　旧约与新约的连续性

“旧约”和“新约”这两个基督教术语具有强烈的神学色彩。这些用语反映了这样一种信念：旧约属于上帝对待世界的一个阶段，新约中基督的降临将以某种方式超越旧约或使旧约相对化。几乎同样内容的文集，犹太教作家称之为“律法书、先知书和智慧书”，而基督教作家则称之为“旧约”。所以说，除非是出于用法上的习惯，非基督徒并没有义务一定要把这一文集称为“旧约”。

基督教神学框架区分了“约”(convenants)与“时代”(dispensations)，这一区分导致了上述这种区别。基督徒相信，基督的降临表达了上帝对待旧约的一种新的态度。这种新态度可大致概括为：信仰的原则和理念(比如上帝具有绝对主权并在整个人类历史中起作用)是正当的，而信仰的实践(比如有关饮食的律法和有关献祭的惯例)不再是正当的了。

那么，在基督教神学看来，旧约与新约的关系是怎样的呢？一种观点认为，旧约叙述的是与基督教没有任何关系的宗教。2世纪作家马西昂(Marcion)持这种观点，他于公元144年被开除教籍。在他看来，基督教是爱的宗教，其中没有律法的任何位置；旧约描述的上帝与新约上帝并不是同一位上帝。旧约上帝只是创造了世界并沉迷于律法；而新约上帝赎回了世界，他所关心的是爱。在马西昂看来，基督的目的就是废去旧约上帝(非常类似于诺斯替派的“造物主”，一个创造了世界的半神形象)，并引导人们去崇拜满有恩典的那位真正的上帝。摩尼教也提出了类似的教义。摩尼教对希波的奥古斯丁(最重要的基督教作家之一)青年时期的神学思想产生了重大影响。在反驳马西昂所认为的旧约与信仰毫不相干的观点时，奥古斯丁指出，必须按照新约来理解旧约，如此才能完全领会旧约对基督徒的全部意义和重要性。奥古斯丁的观点正好可以用他自己的一句著

名的格言来概括："旧约中隐含着新约，新约显明了旧约。"

大多数基督教神学家持有相同的立场。他们在强调新约与旧约的连续性的同时，也注意到了两者的区别。这似乎也正是新约本身的立场。新约作者明确地将新约看作是旧约中所叙述的上帝的伟大救赎史的继续。例如，《马太福音》阐述了耶稣与摩西、福音与律法以及教会与以色列之间的连续性；保罗的书信经常谈到基督徒的信与亚伯拉罕的信之间的一致性；《希伯来书》将基督教与犹太教进行了逐点的对比，既强调了两者的连续性，又强调了基督教完全实现旧约主题的方式。在新约中可以找到一些线索，证明新约与旧约的连续性。现在我们来看其中特别引人注目的两点。 42

首先，在旧约与新约中，上帝的行为、目的和身份是连续的。新约作者强调，新约所见证的上帝，与旧约所记载的在以色列人历史中出现并起作用的，是同一位上帝。

第二，两约的职分是连续一致的。这是一个更为复杂的思想，需要进行一点解释。16 世纪时，人们常讲"基督的三个职分"，新教徒将其视为强调新旧约连续性的一个非常重要的媒介。我们已经注意到了旧约中三种主要的职分：先知、祭司和君王。耶稣的身份和意义也可以用"先知、祭司和君王"这三个词来概括。耶稣身份的先知层面，指的是他的教导和所行的神迹；耶稣的祭司身份指的是，他为人类的罪被钉死在十字架上，复活后继续为他的子民祷告；耶稣的君王身份指的是，复活的基督对其子民的统治。

这三个范畴被新教徒视为一种方便的概括，它们概括了耶稣基督为拯救他的子民所成就的一切。耶稣就是先知（太 21:11；路 7:16）、祭司（来 2:17; 3:1）和君王（太 21:5; 27:11）。耶稣将这三种非常重大的职分集于一身。像摩西一样，耶稣是先知，他可以面对面地见到上帝（17:15）；像大卫一样，耶稣是君王，他建立了上帝的国度并统治着上帝的子民（撒下 7:12—16）；耶稣是祭司，他洗净了上帝子民的罪。因此，博士（或称为有智慧的人，太 2:1—12）带给耶稣的三种礼物，被视为是对这三种职分的反映。

第三节 圣经的内容

基督教圣经包括 66 卷书，旧约 39 卷，新约 27 卷。圣经的内容是如何决定的

呢？这66卷书的选择过程是怎样的呢？在教会历史的早期阶段，基督教会不得不对“圣经”这一术语所指的实际内容究竟是什么，做出一些重要决定。新约的内容确定于教父时期，这一决定过程通常称为“正典的确立”。

“正典”(canon)这个词来源于希腊词“kanon”，意思是“标准”或“一个固定的参考点”。所以，“圣经正典”(the canon of Scripture)这一短语指的就是被基督教会奉为权威的一组确定的、数目有限的作品。“正典的”(canonical)这一术语指的是被收入正典的作品。因此，《路加福音》被称为“正典”，而《多马福音》则“在正典之外”(就是说，没有被收录在圣经正典中。)

43

对新约的作者而言，“Scripture”(圣经)这个词指的主要是旧约中的作品。这一点在保罗的一段话中体现得特别清楚：“圣经(all Scripture)都是上帝所默示的，与教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”(提后3:16)，这也是对旧约的启示性和权威性的一个具体的肯定。(在这段话中，被翻译成英文“all Scripture”(全部圣经)的希腊文短语，也可以翻译成“每一卷经文”或“每一件作品”。)

尽管如此，在一段较短的时期里，早期基督教作家(例如查士丁)就谈到了“新约”(与“旧约”相对而言)，并坚持认为新约与旧约具有同样的权威。到2世纪晚期的爱任纽(Irenaeus)时，人们一般认为有四卷正典的福音书。到2世纪晚期，人们已经达成了广泛的共识：四福音书、《使徒行传》和书信具有默示圣经的地位。因此，亚历山大的克莱门(Clement)认可四福音书、《使徒行传》、保罗的十四封书信(《希伯来书》被认为是保罗所写)和《启示录》。在2世纪早期写作的德尔图良(Tertullian)宣称，“律法和先知书”与“福音书和使徒的作品”(evangelicae et apostolicae litterae)是平起平坐的，在教会中都应被看作是权威的。

逐渐地，人们对具有默示圣经地位的书卷及其排列顺序达成了共识。这一接受的过程并不意味着有影响力的主教或教会独断专横地强制执行自己的观点，而是一个反思和磋商的渐进过程，在这过程中形成了一致的观点。在367年，颇具影响力的希腊基督教作家阿塔那修(Athanasius)写了一封信，该书信在教会中流传，信中指明的27卷正典新约著作与我们今天看到的新约书卷相同。在这一问题上，阿塔那修并非把他自己的观点强加给人，而是宣告了教会的整体观点，而他显然希望他的读者严肃对待这样的观点。基督教一直强调“信仰共识”(consensus fidelium)的重要性，而正典的形成恰恰是一个绝佳例子，表明了这一达成共识的渐进过程。

在决定某一卷书是否应被接受为“正典”时，有一些重要的标准。在评价书卷的正典性时，需要考虑的三个最重要的因素是：

1. 它们的使徒性来源或关联。它们是否是第一代使徒（或与他们密切来往的人）的讲道或教导，或以他们的教导为蓝本？一些书明显是使徒的作品——比如彼得书信和保罗书信。在其他情况下，比如《希伯来书》，情形并非那么直截了当。这一标准在2世纪是特别重要的，因为教会必须面对来自各种各样人的攻击并为自己辩护，这些人都声称自己拥有“权威性”的启示。

2. 这些书在多大程度上被全世界的基督教群体普遍接受？不同的教会逐渐达成一致，同意哪些文本应被视为权威。尽管对某些文本的观点不可避免地存有分歧，但是，正典逐渐确立的过程可以说使这一共识变得“清晰明朗”。凯撒利亚的优西比乌在4世纪早期阶段从事写作，他不再使用对2世纪作家特别重要的使徒权威这一标准，而是考虑某一本书是否被早期正统教会的教父所引用。显然，争议的焦点已经从使徒威信转移到了全球基督教会对某一卷书的接受程度。

44

3. 圣经的一个主要用途是在基督教崇拜中使用。因此，判断正典性的一个重要标准是某一卷书被用于崇拜仪式的频率。换句话说，就是当早期基督徒群体聚在一起崇拜时该书被公开宣读的频率。新约就曾谈及这种公开宣读圣经的做法：“你们念了这书信，便交给老底嘉的教会，叫他们也念；你们也要念从老底嘉来的书信。”（西 4:16）

决定新约圣经正典书卷的过程并不总是一帆风顺的。一些个别书卷尤其引发激烈的争论。西方教会对于《希伯来书》是否应包括在新约之内犹豫不决，因为不能明确地证明它是使徒的作品。东方教会对《启示录》（有时也称为《天启录》）存有疑惑。在新约书卷的早期目录中，四卷篇幅较短的书卷（《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》）经常被略去。另外有一些作品，为部分教会所喜爱，但最终没有被普遍接受为正典。其中包括克莱门（一位早期罗马主教，其写作高峰期大约在公元96年。）的第一封信；还有《十二使徒遗训》（the Didache），这是早期教会关于道德和教会实践的小册子，其写作时间也许是2世纪的前二十五年。

书卷的排列顺序也有很大区别。四卷福音书应该在正典中处于重要的位置，紧接其后的是《使徒行传》，这是教会在早期阶段达成的共识。东方教会倾向

于将七卷“大公书信”或称“一般书信”(就是《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》)排在十四封保罗书信(《希伯来书》被认为是保罗所作)之前。而西方教会则将保罗书信排在《使徒行传》之后,将大公书信排在保罗书信之后。无论是东方教会还是西方教会都将《启示录》排在正典的最末,尽管东方教会对其地位争论了一段时间。

那么,在确定正典书卷时,使用的标准是什么呢?有证据表明,基本原则是权威的**公认**而不是**强加**。也就是说,入选的书卷的权威性都是已经被基督徒所公认的,而不是某一权威强加其上的。爱任纽指出,教会并没有创作圣经正典,它只是根据其已经具有的内在权威而承认、保存和接受了这些正典书卷。也有证据表明,一些早期教会认为,只有使徒作品才可以作为正典;另一些教会则准备接受某些非使徒作品为正典。然而,对于正典是如何确定的,我们仍然不清楚其精确细节。但是,可以肯定的是,在西方教会内部,在 5 世纪开始之前,正典已经完全确定。在宗教改革时期之前,这个问题没有再次出现。

宗教改革时期,爆发了一场重要的争论,其主题是被中世纪教会接受为正典的一些书卷是否应得这样的地位。必须强调的是,争论集中在旧约。虽然马丁·路德对《雅各书》有一些疑问,但新约书卷从未受到过严重怀疑。在新约书卷被普遍接受为正典的同时(路德对其中四卷书的怀疑几乎无人支持),人们对一些旧约书卷的正典性产生了怀疑。将希伯来圣经与希腊文和拉丁文圣经(例如武加大译本)进行比较,就会发现后者中包含着一些前者中没有收录的书卷。改教者们追随哲罗姆(Jerome)的观点,认为只有包括在希伯来圣经中的那些书卷才可被视为是属于圣经正典的。

45

所以,人们将“旧约”与“次经”区别开来。前者由希伯来圣经中的书卷组成,后者由那些包含在希腊文和拉丁文圣经(例如武加大译本)之中、但没有包含在希伯来圣经中的书卷组成。虽然一些改教者承认次经作品是有益的读物,但大家已经形成了共识:这些作品不能用做教义的基础。但是,中世纪时,神学家们追随 1546 年特兰托会议(Council of Trent)的意见,将旧约定义为“包含在希腊文和拉丁文圣经中的那些旧约作品”。当时,排除了“旧约”与“次经”的任何区别。对于“圣经”这一术语的实际意义,天主教的理解与新教的理解逐渐形成了根本分歧,这种分歧一直持续到今天。新教圣经最重要的两个版本是标准修订版(RSV)和新国际版(NIV),通过将新教版本的圣经与天主教版本的圣经,如耶路

撒冷圣经进行比较，就可以发现这些分歧。然而，相对而言，这种分歧几乎没有实际上的意义。

这个争论产生了一个结果，那就是经审定的被认为属于“正典”的书卷目录的产生和流传。特兰托第四次会议（1546）制定了一个细致的目录，把次经作品当作具有权威性的正典收录在内。而新教徒在瑞士、法国和其他地方的集会制定的目录，故意删除了这些次经作品，或者指出他们对于教义没有任何价值。1559年的高卢（Gallic）会议声明就是其中的一个突出的例子。

第四节 圣经的翻译

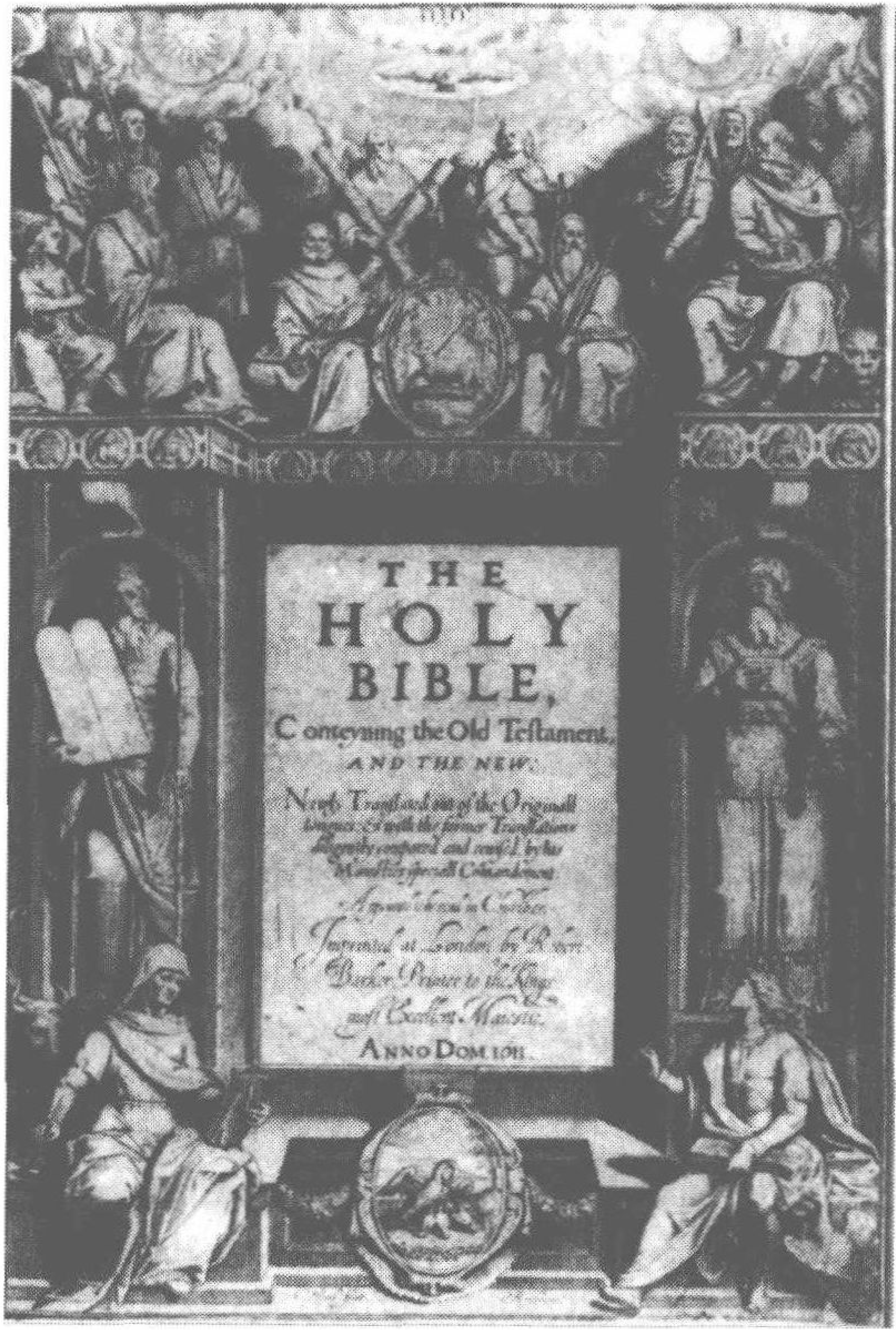
圣经是以古典的希伯来语、希腊语和亚兰语（个别地方）写成。那么，不懂这些语言的现代人如何阅读圣经呢？伊斯兰教传统要求用阿拉伯原文阅读《古兰经》。与之不同，基督教的许多分支都认为，圣经应该以普通人能够理解的语言出版和阅读。信仰的这种“民主化”在16世纪达到新的程度。那时新教改革家，如路德与加尔文，都宣称每个基督徒都有权以他们自己的日常语言来阅读圣经，以接受其教导。

尽管将圣经译为本国语言的要求在16世纪达到很高的程度，但这个趋势可以追溯到更早的年代。为推动将圣经译为英文而付出巨大努力的人物之一是14世纪的约翰·威克里夫（John Wycliffe，约1330—1384）。他通常被看作16世纪宗教改革的先驱，以及圣经翻译的倡导者。威克里夫认为，英国人民有权利以自己的母语阅读圣经，而不是被迫听神职人员用当时教会使用的、他们听不懂的拉丁语向他们讲解圣经。他指出，神职人员不允许平信徒直接阅读圣经，这是出于自身利益的考虑。平信徒很可能会发现，在主教和神父的生活方式和基督及使徒所吩咐——并亲自实践的——生活方式之间，存在着巨大差异。 46

然而问题是：威克里夫所作的翻译——我们不能确定他自己究竟翻译了多少——不是依据希伯来文和希腊文的原文圣经，而是基于中世纪标准的拉丁文武加大译本。换言之，威克里夫把圣经从拉丁文译成了英文。但问题是，如果武加大译本有不准确之处，那该怎么办呢？

进入16世纪，当著名学者、鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)批评武加大译本有不准确之处时，这个问题就变得非常重要了。伊拉斯谟指出，按武加大译本的翻译，耶稣刚开始事奉时最早说的话是："天国近了，你们当行悔改的礼。"(太4:17)这个翻译把天国的来临直接与天主教的忏悔礼关联起来。而伊拉斯谟认为，按照希腊文原文，这句话应该翻译为："天国近了，你们应当悔改。"就是说，武加大译本所指向外在实践(忏悔圣礼)的地方，伊拉斯谟坚持是指一种内在悔改的态度。两者意思完全不同！

后来，这些要求再次被路德所接受。他坚持认为，平信徒有权利自己阅读并诠释圣经。为什么圣经必须被束之高阁，远离大众？为什么圣经要被封闭在只有极少数人明白的、已死的语言中？为什么受过教育的平信徒不能用他们明白的语言自己阅读圣经，从而对教会的教导及其实践是否与圣经相符做出他们自己的判断？难道让平信徒用他们的语言直接阅读圣经会使他们意识到自己被神职人员欺骗了？在意识到对这样一种圣经译本的需要后，路德感到这个任务极其重要，以致他无法将其托付给别人。因此，他亲自承担起来，动手把新约圣经直接从希腊原文翻译为日常的德文。



47

图2.1 1611年英王钦定本圣经的扉页。普遍认为该译本是最具影响力的英文圣经译本。私人收藏/www.bridgeman.co.uk.

把圣经译为英文的历史是基督教历史中最为有趣的一个方面。在路德之后，丁道尔于1526年匿名出版了第一本新约英译本。尽管他试图把整本圣经都译为英文，但在有生之年他仅把几本旧约经卷从希伯来文

译成了英文。第一本英文全译本圣经——科弗代尔圣经(Coverdale Bible)——于1535年出版。随后有1537年更为准确的《马太圣经》(Matthews Bible)和1539年的《大圣经》(Great Bible)。1560年,一群聚集在日内瓦的英国学者翻译出一个非常好的英文译本,配有图解及边注。这一版本很快就在使用英语的新教地区成为最受信徒欢迎的译本。

然而,最广为人知的圣经英文译本出现在17世纪早期。1604年,詹姆士一世下令翻译一个新译本。50多位学者被招集起来,分别在威斯敏斯特、牛津和剑桥从事这项工作。他们的翻译工作于1611年终于完成并付梓出版。这个新译本通常被称为钦定本(Authorized Version)或英王钦定本(King James Version),它很快就取得经典地位,成为标准和人们最广泛使用的英文圣经译本,这种状况一直持续到第一次世界大战结束。

从1611年及随后一段时间的标准来看,英王钦定本是一个优秀译本。不过,任何翻译最终都需要修订。这不是因为它们有什么问题,而是翻译所用的语言本身在随着时间变化。因此,翻译工作对准的是一个移动的靶子,数个世纪以来这靶子已经移动了很多。英语在今天发展的速度比以往历史上的任何时期都要快。有些词汇今天已经不再使用;有些则改变了它们原来的意思。1611年的英语已经不再是21世纪的英语。单单因为英文词意本身的变化,就可能导致经文的意思被误解。请看下面的例子:

> 我们现在照着主的话告诉你们一件事,我们这些活着直存留到主降临的人,断不会先于(英文为prevent,“阻止”的意思)那些已经睡了的人。(帖前4:15)

一个当代读者会感到迷惑,此处的“prevent”一词在1611年的意思与今天的意思已经大不相同。对英王钦定本的译者来说,“prevent”的意思相当于今天的“precede”(先于,在……之前),而非今日意义上的“prevent”(阻止)。词义上的变化使得英王钦定本存在被误解的可能性,因此有必要对其进行修订。虽然修订的程度还有待讨论,但修订的必要性已经确定无疑。如果一种译本本身还需要解释的话,那它就不再是一个有效的翻译了。

这并不是什么特殊的困难。就像任何一种活的语言一样,英语每几年就会

发生变化。语言的发展只是生活的一种表征:意味着语言被用于并适应一种新的处境。因此翻译任务是持续性的,永不会终结。圣经的任何一种现代译本——无论是英文、斯瓦希里语,还是中文普通话版本——都是暂时的,随着语言的变化与发展而需要对其进行修订。翻译是一项永无终点的任务。

第五节　圣经的诠释

所有的文本在翻译之后依然需要解释,圣经也不例外。有一种观念认为,基督教神学的历史可以看作是对圣经进行解释的历史(有时指"释经学",这个字来源于希腊语动词"理解")。下面我们就来简要探讨几种解释圣经的方法,这些方法都是在基督教研究圣经的漫长历史中出现过的。

48

为了阐明一些可行的圣经诠释方法,我们需要回到教父时期。人们普遍认为,这一时期对基督教教会的形成有着重大的塑造意义。释经学的**亚历山大**学派吸取了犹太作家亚历山大的菲洛(约公元前 30—约公元 45 年)所发明的方法。菲洛吸收了更早的犹太教传统,该传统允许用寓意解经来补充对圣经所进行的字面解释。但是,寓意是什么呢?希腊哲学家赫拉克利特曾经把寓意定义为"所说的是一回事,但其含义是另一回事"。菲洛认为,必须看到经文表面含义之下的东西,辨别出经文的更深层含义。亚历山大的一些神学家吸收了这种思想,其中大家公认最重要的是克莱门、奥利金和瞎子狄底模(Didymus the Blind)。

从奥利金对旧约人物的解释中,我们可以看到寓意解经法的应用范围。用寓意法来解释,约书亚对应许之地的征服指的是基督在十字架上对罪的征服,利未人关于献祭的律法指的是基督徒属灵的牺牲。乍看起来,这似乎意味着沦为"释人"(eisegesis),即解经者将他所喜欢的任何含义读进了经文。但是,狄底模的作品(第二次世界大战时发现于埃及的一个临时军火供应站)表明,情况未必一定是这样。按照寓意解经法,人们对旧约的人物和经文似乎形成了共识。例如,耶路撒冷通常被认为是教会的预表。

相反,**安提阿**学派强调经文应当按照历史背景来解释。这个学派的代表人物包括大数的迪奥多若(Diodore of Tarsus)、克里索斯托(John Chrysostom)和摩普绥提亚的西奥多(Theodore of Mospsuestia)。该学派强调了旧约预言的历史

背景，而这是奥利金和亚历山大传统的其他代表人物所没有意识到的。西奥多在处理旧约预言时强调，预言的意义与该预言的直接听众有关系，同时对基督徒的读者具有扩展了的含义。按照西奥多的解释，每一条预言所具有的历史意义或字面意义都是单一的、一贯的。所以西奥多倾向于只把较少的旧约段落解释为是直接指向基督的。而亚历山大学派则认为许多旧约段落都暗指基督，这些段落既包括预言性的，也包括历史性的。

西方教会中还形成了一种略为不同的思路。在其许多作品中，米兰的安波罗修(Ambrose)阐述了对经文意义的三重理解方法：除了其**自然**意义，解经者还可以发现其**道德**意义，还可以发现其**理性**意义或**神学**意义。奥古斯丁承袭了这种思想，进而主张应从两种意义上来理解圣经：一种是**字面的—现世的—历史的**意义，一种是**寓意的—神秘的—属灵的**意义。但是奥古斯丁承认，一些经文段落同时包含着这两种含义。他说："我们可以发现，先知的话包含着三种含义，有些指的是地上的耶路撒冷，有些指的是天上的耶路撒冷，有些则同时具有这两种含义。"

不能单纯在历史层面上理解旧约，理解旧约的关键是对其进行正确的解释。在许多重要的"属灵"解释中，下面这些是我们应当注意的：亚当代表基督；夏娃代表教会；挪亚方舟代表十字架；挪亚方舟的门代表基督被钉穿的身体部位；耶路撒冷城代表天上的耶路撒冷。奥古斯丁这样阐述他的解释方法：

49

> 旧约并非在基督里被废去了，而是其隐藏的面纱，需要透过基督去理解它。那若无基督就是模糊与隐藏的东西，透过基督就向我们显明……奥秘的真理借着其表征传递出来，只是它们需要解释。

通过运用这种分析方法，奥古斯丁强调旧约与新约是统一的。虽然其表达方式有所区别(这一思想在加尔文那里得到了发展)，但两者都是同一信仰的见证。奥古斯丁用一句话表达了这一思想："旧约中隐含着新约，新约显明了旧约。"这个思想在圣经解释中渐渐占据了重要地位，特别是对于解释旧约和新约的关系。

中世纪早期的教会渐渐地都接受了这种区分：一方面是经文的**字面意义**或**历史意义**，另一方面是经文深层的**属灵意义**或**寓意含义**。在中世纪，标准的解经

方式通常称为 Quadriga 或“圣经的四重含义”。字面含义与属灵含义的区分是这种方法的源头。经文具有四种有区别的含义。除了字面含义，还具有三种非字面含义，分别是：寓意意义，对基督徒信的是什么进行界定；比喻或道德意义，界定基督徒应当做什么；神秘意义，界定基督徒所盼望的是什么。这四种含义是：

1. 圣经的**字面意义**。即圣经文本字面所表达的意义。

2. **寓意意义**。即，将某些圣经段落解释成教义陈述。对其读者而言，这些段落在神学上或者是含糊的，或者是具有不能接受的字面意义。

3. **比喻或道德**意义。即，对这些段落进行解释，以便为基督徒的行为提供道德方面的指导。

4. **神秘**意义。解释这些段落，以指出基督徒盼望的根据，指向将来在新耶路撒冷中上帝应许的实现。

明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)于12世纪撰写了有关旧约《雅歌》的注释书，我们从中可以看到有关寓意解经方法的绝佳例证。伯尔纳以寓意方法诠释了“以香柏树为房屋的栋梁，以松树为椽子”这句话。该实例表明，教义或属灵上的意义被“强行”读入了原本并不足以支持那种教义或属灵意义的经文。

> 这里的“房屋”可以理解为基督徒大众群体，他们与那些拥有权利和地位者(即教会和国家的治理者)连接在一起，以后者为“栋梁”。这些治理者凭借英明而有力的法律把基督徒群体紧紧团结在一起；否则，如果每个人都按照自己的方式任意而行，房屋的墙就会歪曲，甚至倒塌，而整个房屋也会随之毁坏。“椽子”坚固地连接在栋梁上，并且以高贵的方式装饰着整个房屋。这是指受过精良训练的神职人员有秩序、有善心的生活，以及对教会圣礼的合宜执行。

50 我们必须坚持以下这一点：除非首先建立在字面意义之上，否则，任何基于圣经的非字面意义的解释都是不可信的。这样可以避免任意解经的危险。奥利金所采用的寓意解经法实际上使解经者可以将任何圣经段落理解成他所喜欢的

任何“属灵的”意思，坚持圣经的字面意思优先的观点可以看作是对这种解经方式的含蓄批评。路德在 1515 年阐述了这个原则：“如果同一真理在圣经的其他地方没有明确的字面陈述，任何比喻、对比喻的解释以及神秘解释都是站不住脚的。若不是这样，圣经就会变成可笑的东西。”

“四重意义解经”（Quadriga）是大学的经院神学研究人员对圣经进行学术研究的一个主要环节。但这并不是 16 世纪前 20 年解经的唯一方法。事实上，路德或许可被视为改教者中唯一大力使用这种经院解经方法的人。宗教改革早期，在改教者和人文主义者内部，当时最有影响力的解经方法是鹿特丹的伊拉斯谟曾经提出的方法。这也就是我们接下来所要谈论的内容。

伊拉斯谟的《基督精兵手册》（*Handbook of the Christian Soldier*）（见边码 204 页）严格区分了“字意”（letter）和“灵意”（spirit），也就是把圣经的字句（words）意义与其真正含义区分开。尤其是从旧约圣经来看，文本的字句就像是一个外壳，包含内核（即含义）却不等同之。文本的表面意义通常隐藏着一个更加深奥的意义，而富有启发性和责任心的解经过程就是要将这一隐藏的意义揭露出来。按照伊拉斯谟的理解，圣经解释所关心的就是发现圣经深层的含义而不是字面意思。这一方法与亚历山大学派（前面已经提到）有着密切的亲缘关系。

我们在茨温利（Huldrych Zwingli）的著作中也看到类似的思想。他是瑞士早期宗教改革的带领人之一。他最基本的关切与伊拉斯谟一致。他认为，圣经解释者的任务是建立“圣经的自然意义”（natural sense）——而这与圣经的字面意义并不完全相同。茨温利的人文主义背景使他能够区分多种修辞手法，尤其是意义交换（alloiosis）、词语误用（catachresis）以及提喻（synecdoche）。

实例有助于清晰解释这一难点。以基督在最后的晚餐时所说的话为例。他在掰饼时说道：“这是我的身体。”（太 26：26）这句话的字面意思是：这个饼是我的身体。但其自然意义是：这个饼代表我的身体（见边码 161 页）。茨温利对亚伯拉罕献以撒这一故事（创 22）的解释可以证明他对圣经深层意义（不同于表层意义）的探寻。人们轻易地假定，故事的历史细节便是其真正的意义。但茨温利认为：事实上，只有当看到故事对基督的预言性预示时，我们才能理解故事的真正意义。该故事的真正意义便是：亚伯拉罕代表上帝，而以撒是基督的影像（或者更准确地说是“预表”）。

第六节　灵修式读经：基督教灵修学

认识到圣经可从许多不同方面来阅读，这是很重要的。例如，若有人想了解所罗门王时期以色列及其周围邻国历史，他可以把圣经当作历史文献阅读。圣经还可被当作有关基督教思想的资料库来参阅——例如，查询圣保罗有关教会本质的思想。然而，基督徒认为，圣经远非只是关于历史或神学的信息。圣经既是历史性的，又是神学性的，然而，它并非仅限于此。基督徒还认为，正确阅读圣经的方法是将其视为属灵滋养和更新的源泉。这并不是说，这种阅读圣经的方法是“正确的”，而其他方法都是“错误的”。而是说，圣经应被视为多方面的丰富文献资料，我们可以——而且应该！——从多个方面来阅读圣经：有些内容从神学角度，有些从伦理角度，而有些可从灵修角度来阅读。在这一部分，我们所关心的是，圣经在我们称之为“灵性”的方面是如何起到重要作用的。在深入讨论之前，我们需要解释一下“灵性”这一术语的含义。

51

近些年来，“灵性”这一术语已经被广泛接纳，人们更喜欢用该词指称某一宗教的灵修操练，尤其指信徒的内在个人体验。它通常用以对照研究某一宗教的纯粹学术、客观或者超然的方法。后者只是指明或罗列宗教的核心信仰和行为，而不涉及信徒作为个体的体验方式以及他们实践信仰的方式。

“灵性”一词源自希伯来语的 *ruach* 一词，该词通常译为“灵”(spirit)，然而，该词的内涵很广，除了指“灵”，也可指“呼吸”(breath)和“风”。谈论“灵”，也就是在讨论赋予人生命并且使人充满生命的力量。因此，“灵性”是有关信仰生活的，即：是什么推动并激发了生命，以及人们在维系和发展这一信仰时所得到的助益是什么。灵性涉及赋予信徒生命的那些东西，并且这些东西激励他们继续不断地深入探索现在刚刚开始的信仰，并使之变得越来越完全。

灵性是一个人的宗教信仰在其真实生活中所产生出的效果——一个人在其信仰的主导下所做的事情。它不仅仅是关于思想，尽管有关基督教信仰的基本知识对基督徒的灵性是很重要的。灵性关乎对基督教生活的理解和实践，它关乎对上帝之实在的完全领会。我们可以大致如此概括基督徒的灵性：它反映了基督徒为得到并维系与上帝的关系而作出的全部努力，既包括公共崇拜，也包括

个人灵修，以及这两方面在基督徒的实际生活中所产生的结果。对基督徒来说，这通常就是指以灵修的方式阅读圣经。

一、 中世纪的观念

在中世纪对正确读经方法的讨论中，最重要的讨论是由加尔都西(Carthusian)的作家吉戈二世(Guigo II，约 1188 年去世)提出的。按照吉戈二世的理解，在阅读圣经文本的过程中，应该有四个不同的阶段：

1. 阅读(lectio)
2. 默想(meditatio)
3. 祷告(oratio)
4. 默观(contemplatio)

吉戈主张，第一步是诵读圣经的文本，同时全心期待在阅读圣经时能够经历上帝。这一步促使我们默想所读到的内容——不是倒空全部心思意念，而是使我们的思想专注在文本的意思和意象上，而且排斥所有外在的心思意念。接下来便是祷告，这是对我们所默想内容的唯一合宜的回应。最后，借着默观，我们安静地进入上帝的同在。在以下一系列简洁的陈述中，吉戈表达了这四方面行动之间的关系：

> 阅读而不默想没有结果。
> 默想而不阅读易致错误。
> 祷告而不默想只能不冷不热。
> 默想而不祷告终归徒劳无益。
> 全心祷告必能达致默观。

52

这一般范式在中世纪得到广泛接纳，它提供了一个解开圣经之灵修奥秘的框架。例如，瑞波特(Geert Zerbolt van Zutphen，1367—1400，被广泛认为是现代灵修运动大师中早期的最重要的人物之一)在其著作《关于属灵上升》(*De spiritualibus ascensionibus*)中就采纳了吉戈方法的基本主题。

瑞波特认为，从属灵的角度阅读圣经能够预备读者进入默想；默想为祷告做准备；而祷告又为默观做准备。离开了第一步对圣经的阅读，默想便面临被迷惑或陷入错误的危险，而阅读圣经却不进而祷告便是不结果子、无益的。为清晰解释这一问题，瑞波特为"默想"提供了一个定义，该定义可谓是汇集了中世纪人们对该问题的一致观点：

> 默想是指这样一个过程：你在心中努力专注于你已经读到或听到的内容，热切地反复思想并因此以某种特定的方式激发起你的情感，或者在悟性上得到启迪。

另一相关的方法与耶稣会（Society of Jesus，见边码 225—226 页）的创始人伊格纳修·罗耀拉（Ignatius Loyola，约 1491—1556）有关。罗耀拉发展了一种移情投射或运用想象力的技巧，借着这种技巧，读者在阅读某一圣经段落时借助想象把自己投射于圣经的叙述中，从当事人的角度来观察和体验圣经的内容。这一思想并不是罗耀拉首创的，在萨克森的路德维希（Ludwig of Saxony）所著的《基督的生平》（*Life of Christ*，1374）一书中，这一思想就已经得到了大力发展。路德维希在书中指出，他的意图是按照特定想象的表述来呈现故事，这样，读者就会"使自己出现于耶稣的所言和所行中"。这一过程涉及运用想象力在脑海中构建一个栩栩如生的有关圣经场景的画面，并且借着祷告与文本产生交流，这样做的目的是使文本以其原本的意图而对读者产生冲击力。罗耀拉在其《第一操练》（First Exercise）一文中介绍其方法的基本原则，并谈论了读者应如何阅读与耶稣有关的某一福音书段落。

> 读者首先需要在脑海中形成那一地方的画面。在此应该指出，如果默观的对象是看得见的东西（比如默观我们的主基督在世上的生活），脑海中的意象应该包括以心眼所看见的默观对象出现的地点。我所说的具体的地方是指，比如，耶稣所在的那个圣殿或蒙福的童女所在的那座山。

二、 新教灵修学

人们通常把 16 世纪的新教改革描述为重新发现圣经。毫无疑问，改革的主

导任务之一是使人们更容易地得到圣经，尤其是对平信徒而言。新教改革最核心的要求之一是使所有人都能得到他们能够理解的那种语言版本的圣经。这一要求导致了圣经的翻译，而后者又经常对西欧语言的形成产生主要的影响。例如，现代德语的形成显然受到了马丁·路德翻译新约圣经措词的影响，正如现代英语仍然包含许多直接源于钦定本圣经的成语。

53

圣经在宗教改革灵修学(Reformation spirituality)中占据中心地位，这可以从改教家的著作文献中看到。其中三类著作具有尤其重要的意义。

1. **圣经注释书**旨在使其读者寻求和理解上帝的话语。它们解释了难以理解的字句，指明其重要之处，并且通常会帮助读者熟悉圣经经文的要旨和重要关切。约翰·加尔文(1509—1564)、马丁·路德(1483—1546)和茨温利(1484—1531)这些作者是针对广泛的读者群而撰写注释书的，既包括学术界人士，也包括普通信徒。

2. **释经讲道**旨在把圣经文本和听众这两个方面融合在一起，将隐藏于圣经经文中的原则应用于听众的处境。加尔文在日内瓦的讲道便属于这一类别。在其讲道中，加尔文充分运用了持续阅读(lectio continua)的观念，即持续沿着某一圣经经卷而讲道，而不是从圣经选文集任选一段或由讲道者自己挑选经文段落。例如，在从1555年3月20日到1556年7月15日这一期间，加尔文针对一卷书——《申命记》——讲道大约200篇。

3. **圣经神学**著作，如加尔文的《基督教要义》。该书将体现神学重要问题的陈述综合罗列在一起，目的是帮助读者领会圣经的神学一致性。这样，本书有助于读者建立一个前后连贯和一致的世界观，而该世界观又应当主导他们每日的生活。对加尔文来说(其实对改教家来说普遍如此)，圣经造就教义，而后者又相应地塑造基督徒的现实生活。

在马丁·路德1535年的著作《简易祷告方法》(A Simple Way to Pray)中，我们可以看到一个精彩的例证，证明了圣经对早期新教灵修学的重要作用。路德为他的理发师彼得·贝斯肯多夫(Peter Beskendorf)作了此书。该书介绍了以阅读圣经章节为基础的祷告方法，比如主祷文(太6:9—13)和十诫(出20:1—17)。路德提出的祷告方法是以四重阅读经文的方法为基础的。就十诫来说，路德讲述了他个人认为很有帮助的祷告方法。

我一句话一句话地读，尽全力使自己摆脱一切干扰，这样我才能祷告。然后，我把每个诫命分为四个部分，好像是形成一个四股绳编织的花环。换句话说，对于每一条诫命，我都首先视之为一个指示(也的确应该如此)，其次，我将其转化为一种感恩，第三是认罪，第四是祷告。

路德强调，该框架只是祷告的辅助工具，千万不能因此而拦阻了圣灵的工作。然而随后，这一框架在路德宗内外得到广泛采纳。路德把四个方面编织在一起，为要产生“赞美的花环”。这四个方面阐述如下。

1. 指导。路德在此想提醒信徒要在凡事上完全信靠上帝，而不是仰赖任何其他东西——比如社会地位或财富。

2. 感恩。此时，路德将注意力转向默想——默想上帝为其所成就的一切，尤其是在与救赎有关的事情上，但也回想上帝的应许，在艰难时日上帝是他的“安慰，保护，引导和力量”。

54

3. 认罪。在反思了上帝所成就的一切后，路德继续承认和坦白自己的失败和软弱。

4. 祷告。在前三个步骤的帮助下，路德接着开始祷告并藉此将以上三点串联在一起。在祷告中，他求上帝更新他对上帝的信心和依靠，并且坚固他想要顺服和忠心的立志。

这样，从新教属灵传统的最早期开始，默想圣经经文的重要性就被牢固地建立起来。该一原则几乎可以从新教灵修学的任何阶段得到证实。考虑到我们的目的，我们将指出这一原则在浸信会布道家司布真(Charles Haddon Spurgeon, 1834—1892)的著作中是如何被使用和发展的。人们普遍认为司布真是19世纪最好的布道家之一。他认为，过于技术性的读经方法有一定危险，但这种危险可以借助对默想的强调而得以避免：

圣灵教导我们要在默想中思想圣经的信息，即放下——如果我们愿意——为向人分享而准备信息的责任。我们可单单信靠上帝，但首先要来默想经文，安静地反复思想，让经文深深地浸入我们的灵魂。当圣经的信息向你解开，就好像“金城”的大门被打开、等候你信步走入那样。难道你没有经常这样被震惊并被喜乐所充满吗？在主面前安静几分钟，向主敞开心扉，

这样做所带给我们真理的财富比数小时的学习研究所带给我们的还要多。

三、 圣经的主题与意象

为了表明圣经的主题与意象是如何在基督教灵修学中被使用的，我们可以聚焦在某个具体的这类意象上，并且探讨在几个世纪的反思中它是如何被使用的。这个意象就是光明和黑暗的意象。在《创世记》有关创造的记载中，黑暗是与无序和混乱关联在一起的（创 1:1—3）。在上帝创造了光之后，宇宙成为一个完全不同的地方。有时，是从上帝"光照"的角度描述上帝的临在。例如，在黑暗中行走的百姓看见了大光（赛 9:2）。耶稣被称为"世界的光"，他要征服黑暗（约 8:12）。

然而在有些地方，是从"黑暗"的角度描述上帝的临在（出 20:21；申 5:23），这种描述很可能表达了以下思想：人类无力完全把握上帝的实在。圣经提到摩西在黑暗和乌云中来接近上帝；人们通常认为，该意象象征人无力测透上帝的奥秘。与此相似，保罗在谈及我们现今的处境时如此说：如同对镜观望，模糊不清，但最终我们要与上帝面对面（林前 13:12）。

有关光明和黑暗的意象具有极大的效果，难怪许多作家都要来发展这一圣经意象。埃克哈特（Meister Eckhart，约 1260—约 1328）是极富影响力的德国灵修神学家，在其著作中，我们可以看到他对属灵光照的强调，尤其是在其有关"冲破"人类本质限制的讨论中。他在讨论中指出：信徒充满了上帝美好的品质。埃克哈特这一方面的教导很难理解。笔者在此提到，主要是为了指出埃克哈特所理解的有关上帝的临在和光之间的密切关联。埃克哈特所描述的这一"属灵突破"的一个特征是：它对人具有启蒙作用：

> 这种诞生的一个特征是：它伴随全新的亮光而来。它总能给心灵带来明光，因为这就是光的本质，即在其所到之处都随处四散。在这一诞生的过程中，上帝进入人的灵魂深处，如同明光照耀，以致人内心的本质和根基都被上帝这光充满。这光在人生命中流淌运行，成为人内心的力量。

55

然而，在这一部分，我们将特别关注这一主题的消极方面。应当指出的是，灵修作家在使用"黑暗"这一概念时，他们是用来解释人类的光景，并且鼓励人们

生发出行为，以改进这一状况或者带来属灵上的进步。黑暗这一意象主要应用在以下情况中：

1. **黑暗作为怀疑的意象。**在这种情况下，黑暗与人在认知上的无能有关，他们无法正确地看待事物，因此无法全面理解所发生的事情。“在黑暗中”就是指不能领悟所发生的事情。如果人们担心他们不能明白上帝在这个世界中的隐秘作为以及他的临在，那么，怀疑便会自然而生。因此，很容易看到黑暗和怀疑之间的关联。相反，光是与消除怀疑联系在一起的。

2. **黑暗象征罪。**在许多灵修作家看来，人类的罪导致了上帝和人之间的鸿沟。人类因罪而无法认识和尊崇上帝。一些作家认为，人类眼瞎而看不见上帝，是由于他们是被造物而不是因为他们是罪人；但其他人则强调，属灵的瞎眼与成为罪的奴仆紧密相连。因此，属灵的操练被视为得到属灵光照的手段。

3. **黑暗象征上帝的不可知性。**这一主题经常出现在“否定神学”(apophatic)传统中。这一传统强调人类在认识上帝方面的局限性。对尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa，约 330—约 395)和纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus，329—389)这类作家来说，世上的信徒被投入“上帝的暗夜”(divine night)中。在这样的黑暗中，上帝是无从认识的，尽管上帝的存在是毫无疑问的。正是因为被造物的局限性，所以人类无法完全理解他们的创造主。

第三种方法尤其可以从 14 世纪的著作《不知之云》(*The Cloud of Unknowing*)中体现出来。无人知道该书的作者是谁，但有人将其归于希尔顿(Walter Hilton，约 1343—1396)名下。本书的基本主题是：在信徒和上帝之间总是存在“某种未知的愁云”，结果，人的眼睛永不会清晰地看到上帝，人心不会明白上帝，而人的情感不能经历上帝。尽管我们有很好的理由认为，作者已经受到了亚略巴古的托名狄奥尼修斯(Dionysius the pseudo-Areopagite)的“否定神学”的影响，但显然，作者在一些重要方面提出了自己独特的方法。正如摩西进入云彩中经历上帝，同样，信徒必须学习沿着未知的道路而行走，并且忍受在现世生活中所经历的内在苦难。尽管信徒可以偶尔部分地认识上帝，但全面和永远地认识上帝却是超越现世生活的。

许多灵修作家从旧约圣经书卷的《雅歌》中汲取了有关“黑暗”的意象。该书

描述的是一对情侣在黑暗中的约会。这些作家从寓言的角度进行解释，认为这是指信徒的“灵魂”在“信仰的黑暗中”与上帝相遇。例如，十架约翰(John of the Cross, 1542—1591)使用黑暗的意象表达了以下含义：在夜间逃走，去拜见心灵所渴慕的对象——上帝。在其诗歌《暗夜》(*The Dark Night*)中，他激动地回顾了自己在夜晚与其深爱之人的会面。 56

在十架约翰的著作中，最著名的是对“黑暗”主题的阐释或许与“灵魂的暗夜”这一名句有关。约翰使用“灵魂的暗夜”这一短语来描述心灵被剥夺了自我确认和自我依靠的经历，而这一经历为与上帝建立密切的关系铺就了道路。“灵魂的暗夜”有两种理解方式：一种是从上帝的主动性来理解；另一种是从信徒的主动性来理解。“暗夜”的主动性方面是指信徒主动选择的操练和自我降服。在这一过程中，基督徒努力避免犯罪并且弃绝世俗的满足，远离属灵上的诱惑。对绝大多数信徒来讲，这是通常的生活方式。

然而，约翰也确认，上帝或许为那些他认为已经准备好的人开通另一条道路。在这种情况下，信徒是被动的，而上帝是主动的。“暗夜”在被动方面的意义是：基督徒被上帝引导，为要借助默观而达到属灵的新高度。然而，这意味着要放弃已经熟悉的祷告方式，而且在早期阶段可能特别令人困扰和迷惑。为了得到上帝的带领，人必须放弃已经维系他们属灵生命直到如今的那些熟悉的习惯和洞见。

约翰特别主张，在这一刻之前，信徒都是在依靠心智和想象力来描绘上帝，以此作为灵修的手段。被动的“灵魂的暗夜”意味着，信徒必须承认，可以领悟和理解的一切有关上帝的真理都必须被抛之脑后。约翰在这一点上大力使用了“否定”(apophatic)的主题，强调了有关上帝的二手经验的局限性。若有人想得到非过滤的和直接的有关上帝的知识，他就会被太阳弄瞎了眼睛，因阳光过于强烈而使人无法正视。在一些地方，约翰谈到了“暗夜”给信徒带来的痛苦。他们可能感到孤独、被遗弃而且感到困惑。有人认为，约翰灵性观的这一方面使他在最近一些年受到特别的欢迎，这反映了现代世界的焦虑和困惑。

有关黑暗的另一个意象是黑色的树木，这在基督教灵修传统中已经被证明是很有效果的。如果人走进一片很大的黑色森林，他就会完全迷失方向，这是许多欧洲民间故事的主要主题。例如，格林兄弟(the Brothers Grimm)搜集了许多以这一主题为中心的故事，即人们在德国的大森林中迷路。在但丁(Dante)的《神曲》(*Divine Comedy*)中(该书写于14世纪的前十年间)，我们看到，该意象用

以象征人类被罪影响而迷失。但丁《神曲》的体裁是一种幻想式历险记，记录了从地狱走到炼狱，再进入天堂的旅程，故事的背景是1300年的圣周(Holy Week)期间。该戏剧可以被理解为一部有关个人救赎的记载，以及——从某些方面看——针对13世纪意大利政治(尤其是有关佛罗伦萨市)而作的措辞谨慎的评论。在诗歌的一开始，但丁在山脚下的一片森林中迷了路，因为他在生命的旅程中感到疲惫不堪。“黑色森林”象征人在罪恶世界中的迷失。他的旅程正是从这里开始，并最终在看见上帝之际达到——“上帝的爱使太阳旋转，使星宿运行”。

以上所探讨的是有关圣经的一些一般性问题，接下来我们将更详细地审视其内容。我们一开始要探讨的是旧约圣经。

第三章 旧 约

57

基督徒作家用“旧约”一词指基督教圣经中曾经（且仍然）被犹太教奉为圣书的那些书卷。在基督徒看来，旧约圣经为耶稣的到来预备好了背景，而耶稣实现了旧约圣经中的主要主题和原理。早期基督徒——包括耶稣本人和许多新约圣经作者——仅仅使用“经书”（Scripture）或“著作”（writing；希腊文：graphe）来指称现在被称为旧约圣经的书卷。至于这一特定指称这些书卷的方式是何时固定下来的，这就无从知晓了。

当然，直到今天，这些同样的文本继续被犹太人奉为圣书。这意味着，对于同样的书卷集，不同的群体使用不同的名称。曾有人提出建议，使用另一个名称重新命名这一书卷集，但无一个名称得到普遍认可。在此，有三个名称值得一提。

1. 希伯来圣经（the Hebrew Bible）。这种对旧约圣经的称谓方式强调了如下事实：它是由希伯来语写成的，而且被希伯来人奉为圣谕。然而，这一称谓没有公正地传递出如下信息：基督教认为在新、旧约圣经之间存在着根本的连续性。另外一个小问题是，旧约圣经的一些内容是由亚兰文而不是由希伯来文写成的。

2. 第一约。这种对该书卷集的称谓避免使用“旧”这个词，因为有人认为该词具有贬义的意味。他们认为“旧”是指“过时”或“失效”（invalid）的。称旧约圣经为“第一约”，而称新约圣经为“第二约”，这种做法强调了两本书卷集的连续性。

3. 塔纳赫（Tanakh）。该首字母缩略词分别代表希伯来文单词“律法书、先知书和圣著”（torah，nevi'im，ketuvim）。这是犹太人对被基督徒称为“旧约圣经”的书卷集的通用描述。从犹太人的使用角度讲，这是完全可接受的。但没有具体反映出基督教的理解，即以色列和教会之间存在一致性。

目前尚没有一个人们普遍接受的替代称谓，来代替传统的“旧约”这一术语。

因此，笔者在本书中使用“旧约”这一名称。然而，读者应留意其他的替代名称，以及名称背后的依据。

58

第一节　旧约的范围

在基督徒群体内部，人们对以下两个问题的理解也具有巨大差异：旧约圣经的内容以及它们的编排顺序。这些不同理解部分地源于七十士译本的影响（通常缩写为 LXX）。这是旧约圣经的希腊文译本，于公元前 275—前 100 年间在亚历山大城翻译完成。该译本的初衷是为了满足在巴勒斯坦以外讲希腊语的犹太人的需要。这些犹太人已经不再能够从希伯来原文阅读他们的经书了。

传统认为，从事翻译的团队由七十位希腊化的犹太人组成（因此书名缩略为 LXX，也就是罗马数字 70），希腊化的犹太人也就是住在希腊语言文化地区的犹太人，并且他们已经接受了那些地区的思想和生活。昆兰的文本证据表明，七十士译本的译者所使用的希伯来原文圣经可能与现在被认为的标准希伯来文本（通常被称为“马索拉文本”，编撰于公元后第十世纪）。旧约七十士译本被讲希腊话的犹太人广为使用，而且经常被新约圣经引用。看来由于基督徒对七十士译本的广泛使用，导致犹太教读者逐渐放弃这个译本而转回使用希伯来原文版本。

尽管历史细节不完全清楚，但看来在大约公元 90 年的某个时间，犹太学者聚在一起定下了希伯来圣经的官方正典。随着罗马人在公元 70 年毁灭了耶路撒冷的圣殿，在雅尼亚（Jamnia）的法利赛人的拉比学校成为宗教思想的中心。挑选正典的过程正是在这个地方进行。看来，他们采用了四个标准来决定哪些书应该被收入希伯来圣经的正典。从文本角度讲，该书必须与摩西五经保持一致。从年代上讲，它不能写于以斯拉时代（约公元前 400 年）之后。从语言上讲，它必须最早是用希伯来文写成的；而且从地理意义上讲，它必须是写于巴勒斯坦。

一些学者指出，这一决定正典的过程因基督教的兴起而受到了催促，因为基督教正广泛使用七十士译本。其他人认为，如此做的原因更是与犹太教内部的分歧有关，而为了解决这种分歧，就必须在有关哪些经卷具有权威而哪些不具有

权威这一问题上达成一致理解。这一决定的结果是，雅尼亚拒绝接受希腊文七十士译本旧约中的十卷书为正典。从 5 世纪到 10 世纪发展的马索拉文本反映了雅尼亚的希伯来正典。在 15 世纪早期，当哲罗姆(Jerome)在将希腊文的七十士译本翻译成拉丁文时，他注意到了篇幅更大的希腊文七十士译本的正典和雅尼亚正典之间的区别，并且他将这些多出来书卷称为“隐藏的或秘密的书卷”，而英语词“Apocrypha”(“次经”)便是从此而来。

因此，七十士译本与标准希伯来文本在两个重要方面存在区别。正如我们已经看到的，七十士译本包含一些希伯来文本中所没有的内容。这些希腊文本并没有对应的希伯来原文，它们渐渐被基督教群体认为是“旁经”(deuterocanonical)或“次经”(apocryphal)。另外，七十士译本的编排顺序也与标准的希伯来圣经的排列顺序不同。由于基督教受到了七十士译本的深远影响，这种影响也体现在了基督教的圣经版本上。

为了说明展现这一点，我们接下来并列排出旧约在希伯来正典中和在基督教圣经中的排列顺序。为了使这一对比更加简洁，我们使用基督教新教的旧约正典，即不包括旁经或次经的作品。我们所应注意的关键点是材料的不同排列顺序，而下面我们将很快进一步解释这种差别。 59

希伯来正典(24 卷书)

律法书(Torah)

《创世记》
《出埃及记》
《利未记》
《民数记》
《申命记》

先知书(Nevi'im)

《约书亚记》
《士师记》
《撒母耳记》
《列王纪》
《以赛亚书》
《耶利米书》
《以西结书》
《十二先知书》
　《何西阿书》
　《约珥书》

基督教正典(39 卷书)

律法五书

《创世记》
《出埃及记》
《利未记》
《民数记》
《申命记》

历史书

《约书亚记》
《士师记》
《路得记》
《撒母耳记上》
《撒母耳记下》
《列王纪上》
《列王纪下》
《历代志上》
《历代志下》
《以斯拉记》

《阿摩司书》
《俄巴底亚书》
《约拿书》
《弥迦书》
《那鸿书》
《哈巴谷书》
《西番雅书》
《哈该书》
《撒迦利亚书》
《玛拉基书》

圣著(Ketuvim)
《诗篇》
《箴言》
《约伯记》
《雅歌》
《路得记》
《耶利米哀歌》
《传道书》
《以斯帖记》
《但以理书》
《以斯拉记》
《尼希米记》
《历代志》

《尼希米记》
《以斯帖记》

圣著
《约伯记》
《诗篇》
《箴言》
《传道书》
《雅歌》

先知书
《以赛亚书》
《耶利米书》
《以西结书》
《但以理书》
《何西阿书》
《约珥书》
《阿摩司书》
《俄巴底亚书》
《约拿书》
《弥迦书》
《那鸿书》
《哈巴谷书》
《西番雅书》
《哈该书》
《撒迦利亚书》
《玛拉基书》

下列不同点值得关注：

(1) 七十士译本将三本篇幅较长的书分成了上下两册。结果，在希伯来正典中，《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》都是各一卷书；而在七十士译本中，他们各被分割为两部篇幅较短的著作。

(2) 在希伯来正典中，被列在“先知”这一类别的一些材料实际上看来应该是“历史书的”，而非“先知书的”。

(3) 在希伯来正典的顺序中，《但以理书》没有被视为先知作品，而基督教正典坚决将其列在“小先知”的范畴之下。

(4) 希伯来正典将十二部小先知著作视为一卷书；而基督教正典将它们分隔

开，从而将每一部分都视为独立的一卷书。

(5) 基督教正典把一些书与其他相关的书卷排列在一起，以此提醒读者它们之间的关联。例如，《路得记》(故事背景是士师时代)紧跟在涉及本书故事发生时期的历史书之后，而《耶利米哀歌》出现在《耶利米书》之后，因两者具有历史关联。

(6) 尽管两大宗教正典一致认同《创世记》是旧约圣经的第一卷书，但它们的结尾却相当不同。希伯来正典以对犹太君主制的历史记载(《历代志》)结束；而基督教正典以一部先知书(《玛拉基书》)结束，而该先知书预言了上帝的到来，他要来造访并救赎他的百姓。这就与基督在新约时代的降临建立了自然的关联。 60

在以上讨论的基础上，我们可以指出基督徒称为"旧约"的这部书具有四种不同的外形：

1. **犹太教**：马索拉文本的正典和顺序，最初于雅尼亚确立。
2. **希腊正教**：七十士译本的正典和顺序。
3. **罗马天主教**：七十士译本的正典和顺序，但最后附有"次经"。
4. **新教**：马索拉文本的正典，七十士译本的顺序。

第二节　旧约的内容

旧约包括 39 卷书，可以分成以下四大类：五卷律法书、历史书、先知书和"圣著"。(如果次经著作也包括在内，书卷的数目将增加到 46 本。)接下来，我们将逐一探讨这些类别。

一、 五卷律法书

旧约的前五卷书通常被称为"五卷律法书"，或"摩西五经"(源于希腊词"五个卷轴")。摩西五经记述了以色列民族的起源，特别记述了那位创造以色列民族的上帝的启示。对于正确地理解以色列人作为上帝选民的身份和特别的呼召，理解"以色列人的上帝"的属性和品格，摩西五经都是基础。最重要的是，摩西五经宣布了律法的具体形式，这些律法赋予并维护了以色列人作为上帝选民的独特身份和精神特质。更晚时期的以色列人极力想维持他们独一无二的特征，因而五卷律法

书对他们就显得更为重要。摩西五经的叙述以多种方式为圣经的其余部分设置了布景，圣经的其余部分可以看作是摩西五经的一些重要主题的展开。

摩西五经的写作时间尚不能确定。可以把它看作是一些文献的结集，其中一些文献极为古老。在以色列历史中的某一时刻，或许就是在公元前6世纪以色列人被流放巴比伦时，这些文献被汇编成集。以上看法是我们理解摩西五经与众不同的性质的最佳方式。流放巴比伦是犹太民族历史上一个特别重要的时期。在背井离乡的情况下，被放逐的犹太人付出了巨大的努力，力图通过维持和肯定其信仰的根基，来保持和捍卫其独特身份。他们把所有能够找到的关于以色列人历史的资料统统搜集在一起，只要有可能，就把它们写下来。他们认为，不管何时才能重归故里，他们作为上帝选民的历史，对于他们的前途都具有决定性的影响。然而，我们所理解的摩西五经的编辑年表仍然是靠不住的，也许我们永远也不能确切地知道摩西五经是如何编辑而成的。

摩西五经的第一卷是《创世记》。根据一个意思是"起初"的希腊词，该卷书得名为《创世记》。这反映了该卷书的特性，它所关注的是解释世界的起源和上帝选民的起源。不同于我们所发现的古代近东地区对创世的其他记述(在这些记述中，一系列的小神、女神及英雄参与了创世)，《创世记》断言，世界是由一位神、且仅仅是由一位神创造的。对于创世，该卷书从不同的角度进行了两次说明，每一次的关注焦点也不同。第一次记述(创1:1—2:3)的开头就是这一著名宣告：上帝创造了天和地。万物皆源于上帝。在创世的六天时间里，今天世界上我们所熟悉的每一事物都是上帝根据他的主权创造的。

61

上帝创造日月星辰的说法特别引人注意。在许多古代人眼里，这些天体代表着神圣的或超自然的力量，是崇拜和迷信的对象。《创世记》坚定地恢复了它们的本来地位：它们只是上帝的一些创造物，因而服从于上帝的权威。人不应该崇拜天体，也不必惧怕它们，上帝对它们拥有权威和统治权，上帝的任何创造物都不应该被崇拜。全部被造物都是上帝的作品，唯有上帝当受崇拜。

人的被造具有特殊的重要性。第一次创世记述中说，造人是上帝创造世界的最后工作(创1:26—27)。这是创造的高潮，唯一一种具有创造者——上帝——形象的被造物诞生了。刚刚引述的段落是不寻常的，它的开头好像是一声号角、一个宣言：重要的事情就要发生了。很明显，人必须被看作是上帝的创造行为和能力的顶点。这里经常被翻译成"人"的希伯来文原词应被理解为普遍

62

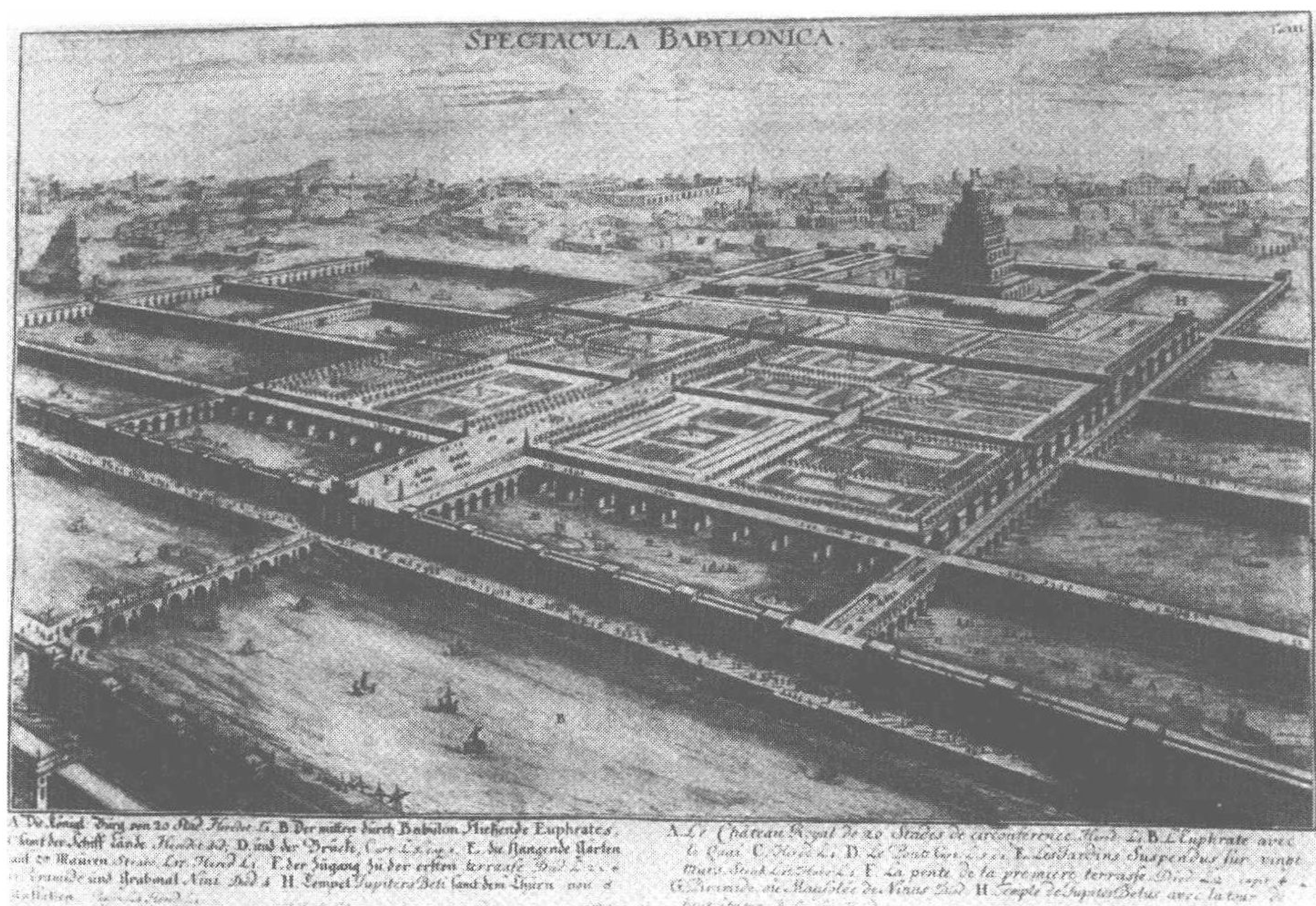


图 3.1　巴比伦的空中花园，埃尔拉赫(Johann Bernhard Fischer von Erlach)于 1700 年绘制。AKG-Images。

意义上的“人类”，而不是专门意义上的“男人”。

第二次创世记述(创 2:4—25)采取了与第一次不同的形式，但说明了许多同样的意思。第二次记述的开始，讲的是造人(创 2:7)，肯定了造人是上帝创世的最重要方面，明确说明人的生命完全依赖于上帝。应该提一下，上帝将“生气”吹进人里面(创 2:7)这一点特别重要，因为这既强调了生命来源于上帝的恩赐，也预表了圣灵(希伯来原词是“ruach”，意思是“灵”、“风”或“呼吸”，指明了这几个概念之间的密切联系。)具有赐予生命的重要作用。只有当上帝将灵赋予人时，人才有了生命。

《创世记》拉开了人类历史舞台的帷幕。翻开这本书，读者们就会了解到上帝呼召以色列人做上帝子民的伟大故事。一部歌剧的序曲会向其听众介绍这部歌剧的主题，同样地，《创世记》向其读者介绍了支配整部圣经的主题。通过这本书，我们知道：上帝创造了世界；人类悖逆了上帝；上帝决定恢复人类与他的亲密关系；上帝呼召一些人来服侍他，并让他们将福音传到地极。简而言之，《创世记》预表了上帝救赎人类的这部伟大歌剧，这也是整部圣经的主题。亚伯拉罕其

人特别引人注意，他被视为那些将继承迦南作为应许之地并共享上帝赐福的人们的鼻祖。在《创世记》这卷书的结尾，以色列人已经在埃及定居。

接下来的故事记载于《出埃及记》这卷书中。书名来源于希腊词“出口”（现在在希腊机场仍可以看到“出口”这个词，意思是“可以由此出去的门”）。《出埃及记》记载了以色列人如何成为埃及人的奴隶；摩西如何成为解放其民族的领袖。这卷书的一个特别重要的主题是上帝呼召摩西并任命他为解放上帝子民的领袖。《出埃及记》讲述了残暴的埃及法老在改变主意并在沙漠中追杀以色列人之前，如何被迫释放了他所拘禁的以色列人。以色列人过红海，是这一极具戏剧性的记述的一个高潮。

然而，《出埃及记》中所记载的远远不只是以色列人从埃及人的奴役中获得解放。这卷书也记载了以色列人的上帝子民身份是如何获得的，其中特别重要的是上帝在西奈山颁布律法，即十诫。这些律法条款规定了一种特定的生活方式，是上帝子民所特有的，形成了他们的身份和民族特质。

《利未记》进一步发展了这些内容。这卷书记载了以色列人区别于所有其他民族的独特的宗教、文化实践和信念，这些实践和信念捍卫了其作为上帝选民的独特身份。利未人的特定职司是指导以色列人崇拜上帝的礼仪，特别是使个人或群体在上帝面前得以洁净的献祭礼仪。赎罪日的礼仪特别重要。赎罪日是在上帝面前除去人的罪，是一年一次的定例（见边码 79 页）。

《民数记》接着记载了以色列人在旷野漂流的故事，当时他们正在从埃及向迦南应许之地的边界迁移。这卷书用许多篇幅记载了以色列人为入侵迦南地做准备的细节。结尾记载的是以色列人驻扎在约旦河东岸，等待进入应许之地时的故事。

63 摩西五经的最后一卷书是《申命记》。这个不平常的词来源于意思是“第二部律法”或“律法的副本”的希腊词组。书卷的名称表明了这部著作与众不同的特征之一：在被允许进入应许之地之前，向以色列人重申律法的主要主题。这卷书强调了以色列人作为上帝选民的独特身份，强调了律法对于捍卫以色列人的这一独特身份和职责的至关重要的作用。一旦以色列人在迦南定居，就必须遵守主的律法，而不许沿袭迦南人的风俗。只有这样才能维护以色列人独特的身份和使命。正如后面的历史书所表明的，其独特宗教信仰和实践的妥协是以色

列人进入迦南之后的历史的最持久特征之一。迦南人的信仰和礼仪的同化作用是以色列人所面临的一个持续不断的威胁。

然而，这一切都是后话。摩西五经结束于摩西之死。摩西已经率领以色列人到达了迦南的边境，但是上帝却不允许他进入这地。以色列历史的一个新时期即将开始。

二、 历史书

旧约对于上帝在人类历史之中的作为的重要性给予了相当多的强调。旧约作者经常提到上帝将以色列人从埃及人的奴役中解救出来，视之为上帝的大能和信实的一个例证。在旧约中，历史书的主要目的是提供历史纪录和神学评论，使其读者理解上帝在以色列人身上的意图。

《申命记》的结尾是以色列人正在等待进入应许之地。其后的故事记录在《约书亚记》中。约书亚是摩西的继任者，以色列的领袖，这卷书因他而得名。这卷书记录了以色列人征服迦南的故事。有一个问题特别引人注意，就是征服迦南的时间。人们基于不同的理由，包括考古证据和圣经自证，提出了征服迦南的一个时间范围。一些理由指向较早的时间，也许是公元前 1400 年左右；另外一些理由指向较晚的时间，也许在公元前 1250—前 1200 年之间。然而，对于理解这件事在神学和文化上的重要意义，确切的日期并不十分重要。

约书亚记记载了征服迦南的三个战役，时间是在穿过约旦河之后，地点分别是迦南的中部、南部和北部。第一个战役针对的是基遍人（书 9:1—27），它们居住在耶路撒冷以北地区。第二个战役针对的是迦南南部诸王的联盟，包括耶路撒冷城和希伯伦城（书 10:1—43）。最后一个战役针对的是迦南北部一些城邦国家的联盟（11:1—23），约书亚的军队从加利利山野出发，在一个称为米伦的地方集合。人们认为，米伦在加利利湖西北约 12 公里处。约书亚打败了敌军，并向北一直追杀，最后转而南下，摧毁了夏琐这个重要的城市。至此，军事战役全部结束，“于是国中太平，没有争战了”（书 11:23）。于是，约书亚将那地分配给以色列的各个支派。这被看作上帝对亚伯拉罕应许的实现，上帝与以色列人所立之约的证实。

《士师记》记录了以色列人在迦南历史的下一个时期，这卷书记载了以色列人在这一地区地位的巩固。《士师记》记载的以色列历史开始于约书亚之死，结　64

束于撒母耳的兴起。在撒母耳之前，这片土地上不存在任何持久的中央集权管理（例如，以君主制的形式）。约书亚死后，以色列人的宗教信仰和对上帝的顺服渐渐衰退，《士师记》以编年体形式记载了这些事，特别记载了以色列人所堕入的拜偶像和无神论做法。《约书亚记》和《士师记》最显而易见的一个区别就是以色列人处境的不同。在《约书亚记》中，以色列人必须占领和征服迦南地，面对的威胁来自于已经在迦南定居的许多民族；以色列人被描写成一个团结一致、勇敢面对这些威胁的民族。但是，在《士师记》中，主要威胁来自于迦南之外，来自于约旦河东岸的诸民族，比如亚扪人、米甸人和摩押人。来自迦南之内的威胁，整卷书中只提到一次。以色列民不再是实行中央集权的单一族群，现在其许多支派分别定居于迦南各地。虽然拥有共同的信仰和经历，但是他们越来越多地从各自的支派和宗族的角度来看待自己的身份，而不是看作整体以色列民族的一员。举例来说，国家没有常备军；每当民族面临危机时，必须从各地招募自愿者以迎接挑战。《士师记》的普遍主题是，以色列从内部，成了自私自利的各个集团的集合，没有一点儿民族认同感。显然，以色列民族需要领袖。

“士师”(judge)一词需要进行一点解释。在这一历史时期，许多人被称为“士师”，比如底波拉和撒母耳。在现代，这个词的意思被理解为近似于“司法辩论中公正的仲裁者”或“施行审判的人”。但是，《士师记》在非常不同的意义上使用了这个词。其基本含义是“上帝所兴起的、要解救以色列人脱离危险的、极具个人魅力的领导者”，所强调是危险的解除而不是公正的司法管理。“士师”实际上是拯救者的形象而不是审判者的形象。正是在这种背景下，《路得记》登场了，该卷书记录了一个可爱的故事，这个故事说明了以色列在这一时期的问题和关注焦点。

《士师记》表明，以色列人因为缺乏民族认同感而陷入了内部腐败。那么，接下来会发生什么呢？在约书亚的黄金时代之后，以色列陷入了政治、宗教和道德腐败，《士师记》对此进行了生动的叙述。《士师记》的最后几章反复重申：“那时以色列中没有王。”（士 17:6；19:1；21:25）显然，这是在预示君主政治的建立。那么，王权是怎样逐渐建立起来的呢？我们现在看到的《撒母耳记上》和《撒母耳记下》这两卷书本来是篇幅更长的一卷书，早期的翻译者将其分成了两半。这种分法并非完全有益，有损原文的流畅。这两卷书加在一起记载了如下内容：王权在以色列逐渐发展，终于导致承认扫罗为以色列的第一个王，后来扫罗去世，大

卫接替了他的王位。在以色列诸王中，大卫王最为重要、最为成功。尽管如此，《撒母耳记》上下两卷书中对其性格和成就的评价却是既同情又客观的。

在这些记述中，有一个发展值得注意，就是出现了“以色列”和“犹大”这两个术语，分别用来指称起初称是迦南的这片土地的北部地区和南部地区。在扫罗统治期间及其统治之前，“以色列”这个词本来指的是这整个地区。但是，扫罗死后，该地区北部扫罗的支持者与该地区南部大卫的支持者之间爆发了战争。因为大卫本人是犹大支派成员，所以也许我们唯一能够设想的是，当时的人们渐渐地使用“犹大”一词来称呼皆在南部的西缅和犹大这两个支派（书 19:1—9），他们曾支持大卫与扫罗家对抗。

65

扫罗家自认为仍然如扫罗一样拥有对全以色列的统治权，所以仍然用“以色列”一次来称呼其所统治的地域，而实际上这个词此时所指的只是这个国家的北部地区。大卫最初宣称自己为犹大王是在南部的希伯伦城，他成为全以色列的王是军事战争的结果。直到扫罗去世时，一直存在着一条将北部支派与南部支派隔开的非以色列统治的通道。这条通道里有为耶布斯人占领的耶路撒冷城和处于埃及控制之下的基色城。后来，大卫征服了耶路撒冷，将两半领土连接起来。直到法老将基色作为嫁妆送给所罗门时（见王上 9:16—17），以色列才实现了完全的统一。所罗门去世（公元前 93 年）之后，联合王国一分为二。很自然地，北部王国保留了“以色列”这一国名，以耶路撒冷为中心的南部王国称为“犹大”。

像《撒母耳记上》和《撒母耳记下》一样，《列王纪上》和《列王纪下》本来也是一部更长的书卷，翻译者为了方便将其分成了两个部分。《列王纪》两卷书紧接在两卷《撒母耳记》之后。这四卷书加在一起，为我们提供了关于以色列王国（后来分裂为以色列国和犹大国）从君主制建立到被掳巴比伦这段时期历史进程的连续叙述。在通常称为七十士译本的旧约希腊文译本中，这些书卷的题目可以将这种连续性表达得更加清楚。在该译本中，《撒母耳记上》和《撒母耳记下》的题目是“王国记一”和“王国记二”，《列王纪上》和《列王纪下》的题目是“王国记三”和“王国记四”。

《列王纪上》的开篇记述了以色列君主政权的巅峰时代，即大卫及其后的所罗门（公元前 970—前 930 年）统治时期。大卫和所罗门在将以色列建立成为一个军事、政治和宗教实体的过程中，取得了许多伟大的成就。建造圣殿显然被看

作是其中最伟大的成就。然而,所罗门敬奉假神之事及其对以色列民族的影响,这部编年史中也作了记述。所罗门死后不久,以色列民族就分裂了。分裂成北部地区(仍称为"以色列",但疆域已大大缩小)和南国犹大,耶路撒冷是南国的首都。

接下来的故事充满了衰败,历史叙事与神学评论交织在一起。公元前722年,北国被亚述人摧毁,这被明确地解释成是上帝不悦的一个征兆,上帝不悦的原因是所罗门之后的以色列诸王将异教引入了以色列。而且,曾经存在于迦南的生殖崇拜在当时也重新出现了。其北部邻国崩溃时,南国幸免于难。但这只是个时间问题,后来南国也遭受了同样的命运。公元前587年,入侵的巴比伦军队洗劫了耶路撒冷,该城的许多居民被掳到巴比伦。

这个事件是旧约的一个分水岭,被普遍解释为上帝因耶路撒冷的罪而对其施加的惩罚。上帝让他们遭受一段时期的流放,让他们悔罪,并恢复上帝选民的身份。最后,他们将回到耶路撒冷,努力恢复其信仰和被掳前的制度。那是一个重要的恢复和复兴的过程,《以斯拉记》和《尼希米记》对其进行了记述。

66 《历代志》两卷书的作者显然考虑到了这个已经恢复了的共同体的需要。这两卷书展现了过去与现在的连续性;并向其读者表明,上帝与耶路撒冷所立的约仍然是有效的。人们认为,《历代志》浓缩了在《撒母耳记》全篇和《列王纪》全篇中展开了的许多材料。但是,其中也包含着许多其他材料,也许是来源于档案资料。这些资料涉及以色列历史的更早时期;其中强调,上帝的临在和应许在其选民的整个历史中是连续的。

另外值得注意的还有,与《撒母耳记》和《列王纪》相比,《历代志》倾向于以更加赞许的笔调来描写大卫和所罗门。它省略了那些突显大卫缺点的事件(比如,大卫与拔示巴通奸的事)。同样地,《历代志》也以过分赞许的态度来描写所罗门,并没有提到所罗门的那些外国妻子以及她们所支持的异教信仰和做法。

《历代志》的目的之一显然是要强调大卫和所罗门的重要性,强调他们为已经从巴比伦的流放中归回的以色列人所树立的榜样和所带来的鼓励。在《历代志》的理解中,大卫和所罗门也预表着弥赛亚的到来。弥赛亚是以色列人理想中的国王,他将最终成就大卫和所罗门想要取得的一切。当时,以色列的物质生活条件低下,这些著作想给人们以鼓舞和激励,并使他们确信那位曾与大卫和所罗门立约的上帝此时仍然信守他的约。《历代志》的作者将圣殿看作是以色列人的

盼望和信心的焦点，通篇对这个主题都给予了特别的关注。因此，在记述所罗门的统治时，主要讲的是圣殿的建造，这被看作是他对人民的福祉所作出的主要贡献。

公元前538年，波斯王古列推翻了巴比伦帝国。《以斯拉记》和《尼希米记》记载的就是这一事件之后所发生的事。古列在巴比伦释放了被掳的犹太人，并允许他们返回耶路撒冷和重建圣殿。这些书卷记载了人们重新定居耶路撒冷时所发生的各种事件，记载了圣殿建设的缓慢，记载了回归途中所遇到的各种问题。以色列人的宗教生活恢复了，他们需要维持其文化和宗教特性，特别是拒绝与该地区的其他居民通婚。这个主题在这些书卷中显得相当重要。历史书的最后一卷是《以斯帖记》，它记载了波斯帝国晚期时一个犹太族群是如何避免毁灭的。

三、 智慧书

"智慧"是旧约的最重要主题之一。许多旧约书卷都以智慧为焦点，特别指明这种智慧与上帝知识的关系。在旧约四卷主要的智慧书中，有三卷(《约伯记》、《箴言》、《传道书》)属于"智慧"文学这一特定类别。以色列人在圣殿所进行的敬拜仪式是第四卷(《诗篇》)的天然背景。这一类别通常也包括第五卷书，即通常称为《雅歌》的爱情诗。

"智慧"主题在旧约中非常重要。"智慧"一词指的可以是在某些典型的人类行为中所表现出来的常识性的智慧。但是，其更基本的含义指的是对人生奥秘的深入理解，而这奥秘的终极源头就是上帝。所罗门的生平就是一个极好的例证。所罗门是以色列最具智慧的国王，他曾向上帝祈求智慧。上帝答应了他的请求，条件是他在位期间要忠实于上帝(王上 3:2—15)。以智慧著称的所罗门的智慧被看作是上帝的恩赐，而不是天资。在随后发生的两个妇女都称是同一个婴孩的母亲的争讼中，所罗门的智慧立即表现出来(王上 3:16—28)。后来我们知道，全世界的君王都想拥有像所罗门一样的智慧(王上 4:29—34)。显然，旧约想让读者学到的基本功课就是，真正的智慧是上帝的恩赐，除此以外没有任何其他来源。

67

《约伯记》是旧约中最不平常的作品。其焦点是一个一直引人注意的重要问题:上帝为什么允许苦难发生？或者更确切地说，某个人正在遭受苦难是否意味

着他已失去了上帝的喜爱？苦难是罪的直接后果吗？

《约伯记》的结构与众不同，只有先对此有所了解才能充分地欣赏《约伯记》。这卷书的开头为约伯的苦难设置了背景，让我们无意中听到约伯对自身处境的理解。然后，约伯的三个善意的朋友登场了。他们是以利法、比勒达、瑣法。正如"约伯的安慰者"这一著名的词语所暗示的，他们安慰的结果是导致约伯比先前更加痛苦和混乱。他们的基本假定是，约伯的苦难是罪的后果。读者们知道，根据《约伯记》开头部分所给出的信息，这个假定是错的。《约伯记》的第一部分是三轮对话，三个安慰者分别发言，约伯做出回答。接下来是以利户的一些评论。以利户似乎是一位旁观者，他想帮助这个讨论。最后，上帝做出回答，澄清了这些神学漫谈者所产生的混乱。

《诗篇》这卷书（在英语中有时也称为"the Psalter"）由一连串的诗集组成，其最后形态也许确定于公元前 3 世纪。我们现在见到的《诗篇》包括了许多篇幅更小的诗集，如"亚萨的诗"（诗 73—83）、"可拉后裔的诗"（诗 84—85，87—88）、"大卫的诗"（诗 138—145）。这部由诗集组成的诗集共有 150 首诗，分为如下五个部分：

第一卷：诗 1—41
第二卷：诗 42—72
第三卷：诗 73—89
第四卷：诗 90—106
第五卷：诗 107—150

虽然这卷书的最后形态可能是在公元前 3 世纪才确定下来，但是，在许久以前其大部分素材已经被收集在一起了，大约是在公元前 1000 年到公元前 500 年这一时期。其中有些篇目的写作日期可以确定在一个合理的时间段之内，有些篇目的写作时间则难以确定。

许多诗歌都附有标题。例如，《诗篇》30 篇的标题就是"大卫在献殿的时候，做这诗歌"。这自然使人想到，这首诗的作者是大卫，写作场合是为建造圣殿奉献财物和建筑材料，如《历代志上》21：1—22：6 所记的那样。个别诗歌标题的可靠性虽然经常受到质疑，但我们非常有理由相信这些标题是本来就有的、是可信的。例如，《诗篇》之外的其他书卷所记录的许多诗歌通常也是有标题的（如《撒

母耳记下》22:1,《以赛亚书》38:9 和《哈巴谷书》3:1 所记录的诗歌)。而且,这些题目中所保存的历史信息与该诗歌的内容非常吻合。 68

《箴言》这卷书主要由简练的谚语式的话组成,被认为是以其智慧著称的所罗门所做。被译为“箴言”的希伯来词与相应的英语词相比,具有广泛得多的含义,也含有“寓言”或“预言”的意思(两者都让人想到,上帝参与了人类智慧的采集过程)。根据圣经传统,可以相信所罗门曾经“说过”大约三千句箴言(王上 4:32);箴言这卷书的主要部分所收集的箴言尚不到这个数量的七分之一。这意味着大多数箴言的写作时间是公元前 10 世纪,当时局势相对和平稳定,适合于文学作品的产生。但是,有迹象显示,《箴言》中所收集的素材并不能全部直接归于所罗门。尽管该卷书的所有迹象都显示,其写作时间是公元前 10 世纪;但是其文本本身中也有迹象显示,其最后定型的时间大约是在希西家统治时期(公元前 715—前 686 年)。

《传道书》也许是旧约中最悲观的书卷。与《箴言》和《约伯记》一样,它属于智慧文学,是一些或比较长或非常短的箴言和观察思考的合集。对这卷书的最好理解是,它对没有上帝的人生的无意义,对没有圣经信仰必然导致对人生的彻底失望和玩世不恭,进行了有力的、令人信服的评论。这卷书对于没有上帝的人生的痛苦和虚无,人类智慧无法完全认识上帝的绝望进行了生动的描绘。

《传道书》的作者自称为“传道者”(旧约的希腊文译本用的是“Ekklesiastes”一词)。书中提到这位传道者是“在耶路撒冷作王,大卫的儿子”(传 1:1),以此为根据,传统上认为作者就是所罗门。但是,这个称谓可以指大卫的任何一位后代。书卷本身有时表明,作者是一位被统治者而不是统治者。该卷书的希伯来版本的文风说明,其成书时间是在所罗门时代之后。对于其精确的写作时间,人们并未达成一致的意见,也许我们永远也不能知道这个问题的确切答案。

圣著的最后一卷是一部简短的著作,有时称为《雅歌》,被普遍认为是杰出的爱情诗。这卷书也以“歌中之歌”而知名,意思是“歌中的最佳者”。传统认为其作者是所罗门,尽管其文本本身并无足够的证据能够确证这一点。该卷书结构松散,围绕着两个相爱者的五次会面,还表达了两个人被迫分离时期的情思。

四、 先知书

预言这一主题在旧约中非常重要。先知是被上帝感动并代表上帝对以色列人讲话的一些人。在历史书中也可以发现预言,其中记载了以利亚和以利沙的

经历和预言。旧约还用了较大的篇幅专门记载先知们的预言。旧约显示，先知对以色列人非常重要。先知们的作品中经常重复出现如下这些主题：以色列人和以色列民族都需要悔改；应当从异教信仰和实践中回转；放弃对军事力量和政治力量的依靠。在这些先知中，耶利米最不受欢迎。但是，尽管不受欢迎，以色列人却认为，是先知在维系着上帝与以色列之间生死攸关的联系。先知活跃时，就是上帝在继续对以色列人说话；先知的声音消失时，许多人就会认为上帝不再对这个民族说话了。

69

《以赛亚书》是四部“大先知书”的第一部（其他三部是《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》）。以赛亚生活在耶路撒冷，活跃于公元前 8 世纪后期。他被选召所发的预言，在公元前 640 年已经流行起来了，乌西亚王就是在这一年去世的（赛 6:1）。而他说预言的时间至少可以追溯到公元前 701 年，那一年北国以色列被亚述人攻陷。当时，以色列和南国犹大较长的和平与繁荣时期已经成为过去，都进入了不确定和危险时期。在这一地区，亚述正变得富于侵略性，以色列、犹大和叙利亚对这种威胁不知所措。正是在这种政治、军事不稳定的背景下，以赛亚被选召出来。但是，以赛亚的预言并不局限于耶路撒冷历史的这一时期。这卷书后面部分的预言涉及被掳巴比伦者的盼望和回归。以赛亚的早期预言始于北国以色列陷落之时，即公元前 722 年；止于南国犹大面临亚述的严重威胁之时，即公元前 702 年。《以赛亚书》中有一个重要部分（36—39 章）预言了犹大在这个威胁中幸免于难。后面有较长章节（40—45 章）接着预言到，犹大以后会遭受巴比伦的奴役，但最终会从流放中被解救出来。《以赛亚书》的结束部分是对将来的展望，从犹大即将发生的事情，一直到将在“新天新地”中出现的荣耀的耶路撒冷。

《耶利米书》是整部圣经中篇幅最长的书卷。公元前 626 年，耶利米被呼召作耶路撒冷的先知。他的服侍涵盖了约西亚（死于公元前 609 年与埃及人的战斗中）统治时期的剩余部分，还有约哈斯（公元前 609 年）、约雅敬（公元前 609—前 598 年）、约雅斤（公元前 598—前 597 年）、希底家（公元前 597—前 586 年）所统治的时期。这是动荡的年代。我们将耶利米说预言时期所发生的事件按其大概顺序概括在下面。约西亚鼓动了一连串的宗教改革行动，净化了犹大的信仰生活。约西亚死于公元前 609 年，当时他正试图阻止埃及人前去援助处于困境的亚述军队。那时，亚述军队即将受到巴比伦人及其盟军米堤亚人的连续进攻。

公元前612年，亚述首都尼尼微被攻陷，这只是巴比伦走向该地区的超级大国时所发生的一个事件。约西亚之死对耶利米个人而言近乎灾难，因为约西亚显然对先知和上帝通过先知所传达的信息都是赞成的。约西亚的继任者一直敌视耶利米，经常公然蔑视他的预言所传达的信息。公元前605年，约雅敬统治时期，巴比伦人围攻并一时征服了耶路撒冷。后来，耶路撒冷更加动荡，巴比伦人看到这些，于公元前598—前597年再次对这个城市发起进攻，推翻了约雅斤。约雅斤是名字与他相近的一个国王的继任者。公元前588年，巴比伦人再次进攻耶路撒冷，两年后占领了该城，任命基大利为省长。耶利米被交与基大利。不久，基大利被刺，他周围的人四散。耶利米逃往埃及避难。人们相信，耶利米是在埃及离世。

耶路撒冷应该继续忠实于上帝，而不应该依靠与其邻国的军事联盟，这是耶利米预言的基本主题。这个危险时期的许多先知也曾做出过这样的预言。紧接着《耶利米书》之后篇幅极短的书卷与耶利米的名字有关，这就是《耶利米哀歌》。公元前586年，巴比伦人摧毁了耶路撒冷。《耶利米哀歌》就是由人们为这件事所写的五首诗歌或称为“哀歌”组成的。古代传统认为，这些诗歌的作者是耶利米本人。这一点尽管不能证实，但似乎可以确定的是，这卷书的写作时间是公元前586—前538年之间的某些时候。这卷书对耶路撒冷的被毁进行了如此生动的描述，这暗示着该书的绝大部分写于公元前586年耶路撒冷沦陷后不久。当时，经历过这件事的人对此事仍然保持着生动的记忆。

70

《以西结书》关注的是叛教、罪、流放等这样一些大问题，这也是《以赛亚书》和《耶利米书》的中心话题。《以西结书》涉及的是犹大历史的这一时期，当时流放的威胁变得真实而急迫。巴比伦人在迦基米施战役（公元前605年）中打败了埃及人，扫清了其统治整个地区（包括犹大）的道路。耶利米关于流放威胁的一些重要预言就是在这种背景下做出的。公元前586年，这种威胁完全变成了现实，围攻的巴比伦军队最终攻克了耶路撒冷，掳走了耶路撒冷的居民。然而，更早的掳掠发生在公元前597年，当时，巴比伦人掳走了约雅斤与大约一万人口，以西结就在其中。

因此，以西结是在其巴比伦附近的流放地来预言将要发生在耶路撒冷的事件。没有证据能够证明以西结曾离开过巴比伦。被掳的人沿着“迦巴鲁河”定居（结1:1），“迦巴鲁河”实际上是一条灌溉渠。以西结出生在一个祭司家庭，所以

本来应该在耶路撒冷的圣殿作服侍。公元前 593 年，正是他本应在圣殿开始做祭司的时候，他被选召出来作被掳民的先知。他作为先知的服侍全部是在巴比伦完成的，时间是公元前 593—前 573 年。

“大先知书”的第四卷是《但以理书》。这是一部不平常的书卷。由于其中所见的末世图景的重要性，与其说这是一卷预言性的书卷，不如说这是一卷启示性的书卷更好些。《但以理书》强调了忠实于上帝的重要性，在艰难的处境中也当如此；其中以但以理与他在巴比伦的三个伙伴的故事为例说明了这一点。这卷书的后半部分充满了将要来临的审判与惩罚的异象，其中经常出现某些民族和国家的象征。这部分强调了上帝拥有主权掌管历史、上帝会最终战胜那些当时看起来占据上风的势力。

接下来是合称为“小先知书”的十二部书卷，大概按照先知活跃时期的顺序排列。一些先知，活跃在公元前 722 年之前的北国以色列，那时以色列还没有被亚述人占领。阿摩司和何西阿，包括以赛亚和弥迦在内的大多数先知预言的对象是南国犹大，尤其是其首都耶路撒冷。

《何西阿书》写于公元前 8 世纪中叶。与阿摩司一样，何西阿出生于北国以色列，说预言的时期是以色列国的最后岁月，当时以色列即将被亚述摧毁，其人民即将遭受流放。尽管如此，书卷本身证实其写作地点却是南国犹大。这意味着何西阿在以色列陷落之后可能逃到了这一地区的安全地带。《何西阿书》关注的焦点是以色列人对上帝的不忠。

71 《何西阿书》后面是《约珥书》。除了其父亲的名字，我们对约珥几乎一无所知。书中预言的写作时间难以确定，因为书中没有明确提到任何一个历史事件，能让我们确定一个假设的写作时间。一些人提出，这卷书可能写于公元前 9 世纪；其他人提出了一个更晚的时间，认为可能写于被掳归回之后。《约珥书》的主题是“主的日子”正在临到。黑暗的一天即将到来，那一天锡安将遭到毁灭。尽管书中主要谈的是即将到来的蝗灾，但约珥显然将这个灾难看作是上帝审判的预兆。这个灾难的用意是让这些自鸣得意的人们悔改。约珥预言，有一天“主的灵”将浇灌上帝的子民，约珥期盼着那一天的到来。在基督徒看来，这个预言在五旬节得到了应验。

《阿摩司书》关注的是北国以色列的失败。尽管出生在南国犹大，阿摩司主要服侍的却是北国以色列。他服侍的时期涵盖了犹大王乌西雅统治时期即公元

前792—前740年，和以色列王耶罗波安二世统治时期即公元前793—前753年。对于阿摩司，我们能够确知的甚少。但是我们知道，他的事工也许是在公元前767—前753年之间的某两年多时间里完成的，地点集中于伯特利的神殿。预言所采取的形式是上帝对异教民族的审判、对以色列的罪的审判。预言宣告，以色列并不比周边列国更好；实际上她对自己的罪负有更大的责任，因为她是上帝的选民。预言中几次明确提到，当时是举国繁荣的时期。对于以色列将要遭受的灾难，当时没有任何迹象。公元前722—前721年亚述人入侵以色列，北国陷落。阿摩司的预言特别斥责以色列缺乏社会公正，没有继续坚守与上帝所立的约。

《俄巴底亚书》是旧约中篇幅最短的著作，其写作时间难以确定。《约拿书》的写作时间也难以确定。《约拿书》描述的是公元前8世纪时的一个先知赴尼尼微传道的故事。这卷书有几个地方与众不同。其核心特征是强调行为胜于言辞，这只是其中的一个方面。这卷书还包括了"约拿与鲸鱼"这个著名的故事。

《弥迦书》的作者弥迦说预言的时间是公元前750—前686年之间，地点是南国犹大。这卷书对两个王国大城市中的腐败生活进行了猛烈的抨击。在弥迦看来，犹大和以色列都罪恶深重，因为它们有许多令人不能接受的过犯。诸如强者压迫弱者，大地主剥夺百姓的土地，奴役无依无靠的儿童，等等。祭司和先知们本当站出来斥责这些不义之行，但他们却没有这样做。弥迦对这些倾向进行了有力的批评，并且期待着一位君王将从犹大的伯利恒出来，伸张正义。在基督徒看来，耶稣生于伯利恒是应验了这个预言。

我们对《那鸿书》和《哈巴谷书》所知相对较少。《那鸿书》和《哈巴谷书》的情景都是南国犹大。《西番雅书》的作者是先知西番雅。西番雅说预言是在约西亚统治时期(公元前640—前609年)，这是犹大进行宗教改革的最重要时期之一。"律法书"的重新发现导致了一场重要的宗教改革。约西亚之前的诸王统治时，异教盛行，违背了与主所立的约。这次宗教改革中，国民集体性地与上帝重新立约。西番雅的预言似乎出现于这次改革之前，整个预言的语气清楚地说明了这一点。预言中说，犹大的宗教生活在当时达到了有史以来的最低点；上帝的审判正在迫近，为要促使国王和国家进行改革并重新复兴。在犹大毁灭的重大警告(番1:2—13)中，西番雅提到，当时仍然存在着对巴力的崇拜、对星宿的崇拜和对玛勒堪神的信仰。西番雅要求停止这些做法。 72

《哈该书》和《撒迦利亚书》写于同一时期，那时耶路撒冷被掳至巴比伦的人

口有的已经回归并开始重建圣殿。上帝呼召哈该的时间是公元前 520 年 8 月；呼召撒迦利亚的时间是在几个月之后，在同一年的 10 月或 11 月。哈该的预言强调必须重建圣殿来荣耀上帝。他问道，为什么耶路撒冷的人们为自己建造昂贵的房屋却不为他们的上帝盖一间房子呢？当人们如此对待他们的上帝的时候，耶路撒冷的处境是如此悲惨，难道这有什么奇怪的吗？不重建圣殿，耶路撒冷将永远是一片不毛之地。这个信息显然达到了预期效果。在所罗巴伯统治时期，圣殿开始重建（该 1:12）。与哈该一样，撒迦利亚也想鼓励耶路撒冷人重建圣殿。撒迦利亚所传讲的信息中有鼓励，有对懒惰的责备，还有有关弥赛亚的强有力的预言。其中包括着一个著名的预言（亚 9:9—13），那位伟大的弥赛亚国王，将骑着驴胜利进入耶路撒冷。在基督徒看来，耶稣基督凯旋进入耶路撒冷这件事（太 21:1—11）最终应验了这个预言。

人们普遍认为，玛拉基（这个名字的字面含义是"我的使者"）是旧约时代的最后一位先知。如果确实是这样，那么《玛拉基书》代表的就是旧约与新约之间的一个重要的转换点。与哈该、撒迦利亚一样，玛拉基说预言的时间也是流放归回后时期，在被掳者从巴比伦回到耶路撒冷后不久。许多因素显示了这一点，比如，《玛拉记书》所谴责的各种罪与尼希米挑选出来谴责的那些罪极为相似。但是，其中仍然不乏宽恕和复兴的应许。玛拉基宣告"主的日子"即将来临（玛 4:1）。

然而，这个大日是哪一天呢？上帝什么时候到呢？玛拉基宣告，这一天到来之前，上帝会差遣先知以利亚，为主的到来预备道路（玛 4:5—6）。这段经文涉及旧约与新约的关系，其重要性不容忽视。所以，当施洗约翰在约旦河边出现时，他穿着与以利亚一样的衣服，人们非常兴奋。施洗约翰宣告，他来只是预备道路，那位比他更伟大的即将到来，他就是耶稣基督。显然，新约可以看作是旧约的续篇，开始于旧约的结束处；它们讲述的都是上帝干预以色列人和世人命运的故事。

第三节　旧约的主要主题

旧约是极为复杂的作品，应该进行更加充分的研究。这里提供的不过是一73 个概览。如果你有时间继续深入地研究旧约，我们强烈地推荐你使用一本目前

可以找到的优秀导读作品，我们已经把这些书籍列在了本书的“进深读物”中。下面内容只是对旧约一些主题的初步介绍。读者们在获得知识的同时，也许同样地会感到着急和失望。但是，我们至少应该对旧约的一些主要主题有些了解。因此，本书的这一节虽然简短，却是必要的。

从基督徒的立场来看，称为“旧约”的书卷集是上帝在世界上的作为的历史记录，上帝的这些作为是在为耶稣基督的到来做准备。在基督徒看来，新约是旧约所宣布的上帝的行为和临在的延伸，所以说新约同时“延续”和“扩展”了对以色列人的上帝的话语和行为的见证。旧约是在为耶稣基督的好消息做准备，因为旧约见证了为基督的到来所作的铺垫，而基督的到来应验了先知们的盼望和期待。在这方面，新约作者对旧约预言的引用特别引人注目。旧约记述了以色列人的历史，在基督徒看来，这是基督教会的预表。我们已经简要介绍了旧约的内容，对其中的主要书卷做出了一些说明。下面我们就对旧约的主要主题进行非常简短的描述，并对它们与新约的连接方式加以简要说明。

一、 创造

旧约一开篇就断言，是上帝创造了世界。上帝是世间所有一切的创造者，这是《创世记》开头几章的基本主题。任何被造物都不能与上帝平起平坐。在古代近东地区，其他宗教非常崇拜太阳、星宿之类的东西。所以说这一点在当时显得特别重要。在旧约看来，上帝的地位优越于任何被造物。旧约宣称，上帝创造行为的最高点是创造了人类，唯有人类是照着上帝的形象和样式造的。人类被理解为是上帝的创造物的管家(而不是占有者!)，上帝委托人类进行管理。

记述创造之后，接着记述的是罪的性质和起源。罪违背上帝的意愿进入了世界，这是《创世记》第三章的基本观点之一。罪切断了上帝与被造物的亲密关系，导致人类悖逆上帝、偏行己路。在整卷圣经中，这个主题不断重复出现。例如，巴别塔故事(创 11:1—9)的基本主题就是人试图在上帝面前自作主张。旧约以许多方式描写了上帝对罪的憎恶，其中包括亚当和夏娃被逐出伊甸园和挪亚的洪水。

创世的主题是旧约读者首先触及的主题，这些读者自然以为他们所读的内容是按照正典顺序排列的。但是，创世的主题对旧约有多重要呢？在 20 世纪，伟大的旧约学者拉德(Gerhard von Rad)主张：旧约最具特色的洞见是上帝掌管

历史，尤其是以色列人的历史。在旧约圣经中，对上帝的信心主要是对那位从宏伟历史的内部做工并掌管历史者的信心。尽管拉德很谨慎地强调，以色列人的信心包括他们对上帝创造世界的信心，但他更主要强调的是：上帝将以色列人带出埃及，并且使他们进入迦南地。有关创世的教义属于次要教义，它为确认上帝对历史的主权提供了特定背景。尽管摩西五经一开始的陈述是关于上帝的创造行为及其主权，拉德主张，这些历史性书卷的根本神学信息在《申命记》26：5—9的简要信条中得以概括：

74

> 我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和华我们列祖的神，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。

创造的主题是辅助性的和次要的教导，是为了将内容过渡到更具根本性的信念：上帝将带领以色列人出埃及。

或许，旧约圣经对上帝历史性拯救行为的强调——而不是对上帝起初创造行为的强调——与对迦南自然崇拜之宗教的反对有关。很明显，在征服迦南地那段历史的前后，主导古代以色列人信仰和行为的最根本的动力之一就是：他们渴望与迦南人的宗教信仰和行为截然分开。尽管还有待进一步研究迦南人的宗教状况，但有一点是清楚的：迦南宗教强调掌管大地丰饶的神伊勒（El）并将其尊为创造主神，这一点给以色列人带来困难，使他们不愿使有关创造的教义具有任何决定性意义。因此，当何西阿或申典历史学家（Deuteronomic historian）针对——举例来说——土地的丰饶而展开争论时，他们不是从耶和华为创造主（并因此掌控土地的丰收）这个角度出发的，而是称耶和华为救赎者。他带领以色列进入应许之地，因此也是确保土地丰收的上帝（申 8：7—9；何 2：8—9）。他们借着重述以色列人得到上帝带领和国家形成的历史事件——而不是借助概念性的道理（比如上帝创造性的主权）——来更好地彰显以色列的独特性，因为邻国也有相同的观念并因而可能成为混合宗教的温床。正如以色列对其所信之上帝的语

言称谓显著不同，以便避免与邻国对他们所信之神称呼的混淆；同样，他们对上帝历史性救赎作为的强调也胜于对起初创造行为的强调。这样做与上面一点有着相同的目的：为保持和维系以色列的宗教独特性。

二、 亚伯拉罕：蒙召与立约

上帝呼召亚伯拉罕对于以色列人的出现是至关重要的。无论是作为一个民族还是作为上帝的选民而言，皆是如此。上帝挑选了一个人，他的后代将拥有迦南美地并会成为一个大民族，这是上帝呼召亚伯拉罕（创 12：1—4）这一事件的核心主题。这个应许成就的主题在整个摩西五经中都占据着十分重要的地位。这个主题对于新约中的保罗而言也非常重要。在他看来，亚伯拉罕愿意信靠上帝的应许，这是基督徒信心的典范。

这里引入了上帝与亚伯拉罕及其后裔立“约”的观念。割礼被视为上帝与选民立约的外在记号。上帝对亚伯拉罕的应许发生在受割礼作为外在记号之前，这一点对保罗而言非常重要。保罗认为，这意味着应许优先于记号，因此外邦人（即不属于犹太种族的人）归信基督教时不需要受割礼。

75

《创世记》记录了亚伯拉罕及其后裔的命运，展示了上帝与亚伯拉罕所立之约的实现方式。这卷书的结尾记述了亚伯拉罕的后代怎样在埃及定居下来的历史，为旧约的下一个主要主题做了铺垫。

三、 出埃及与颁布律法

这里出现的一个重要主题是奴役与解放。出（其希腊原词的字面意思是“出口”或“出路”）埃及是一个著名的故事。埃及出现了一个新统治者（正式的称呼是“法老”），他认为亚伯拉罕的后代是潜在的威胁。尽管有一些很好的理由说明这位法老可能是兰塞二世（其统治时期是公元前 1279—前 1212 年），但其身份仍不能确定。这位法老向希伯来人施加了一系列的压迫措施，企图限制其数量和影响。上帝呼召摩西成为一名解放者，去将以色列人从埃及的奴役中解放出来，《出埃及记》记述了这些故事。

逾越节是旧约中最重要的节日之一，与以色列人出埃及关系密切。逾越节起源于出埃及之前所发生的事件。《出埃及记》11：1—12：30 记述了逾越节的起源和目的。上帝比较严格地规定了逾越节的标志。以色列的每个家庭或几个家

庭一起要献上一头无瑕疵的羔羊或山羊为祭，将祭物的血涂在左右门框和门楣上。这标志着他们是上帝的子民，把他们与其埃及压迫者区分开来。然后他们要吃一顿饭，纪念他们在埃及的时日。“苦菜”是这顿饭的一部分，象征着在埃及遭受的奴役之苦。这顿饭的另一种主要食物是无酵饼。“无酵饼”说明了以色列人接到命令后准备出埃及的仓促程度，他们甚至没有时间等到面团通过酵母的作用发起来。这个节日被称为“主的逾越”，因为主在向埃及人的头生儿子施行报复时，会“逾越”他自己子民的家。以色列人每年都把逾越节作为“永久的圣规”来庆祝，以纪念上帝的拯救。后面记载了庆祝逾越节更详细的规则（出 12：43—49）。

所以说，逾越节的宴席与上帝的拯救联系密切。耶稣“最后的晚餐”与逾越节的宴席并不是巧合。在庆祝上帝过去的伟大拯救的同时，耶稣正在预备伟大的拯救，这拯救是通过他死于十字架上实现的。

解放这一主题逐渐支配了《出埃及记》。尽管这卷书详尽地记述了这种解放或解救是如何完成的（对十灾和过红海的记述特别重要），但是，最重要的是上帝亲自工作，解救以色列人摆脱了奴役。“上帝是解救者”这一主题在后面的旧约书卷中频频出现，比如在《诗篇》中。人们不断回忆上帝解救以色列人出埃及的伟大工作，视之为上帝的大能和信实的保证。

76 在前面我们提到，割礼在当时被视为上帝与以色列人立约的身体上的记号或外在记号。在《出埃及记》中，上帝与以色列人立约这一主题得到了充分的展开。我们应该注意到两个特殊的地方。首先，这里用一个具体的名字来称呼上77 帝，就是“主”（其英语词是“Lord”）。“Lord”这个英语词是对称呼上帝名字的四个字母的翻译。这四个字母的组合经常被称为“Tetragrammaton”（来源于意为“四”和“字母”的两个希腊词）。在英文版圣经中，有时用“Yahweh”或“Jehovah”来代表“Tetragrammaton”。当时，在希伯来文中，可以用其他一些词来统称各种神。“主”这个特殊的名字专用于称呼“亚伯拉罕、以扫、雅各的神”。与意思是“神”的其他一些希伯来词不同，“主”这个词从未用来称呼过其他的任何神性的或天使性的存在物。其他的希伯来词都是通用名词，指的是一般意义上的“神”或“众神”，可以用来称呼以色列人自己的上帝，也可以用来称呼其他的一些神（比如其他异教民族所崇拜的一些神）。但是，Tetragrammaton 则用于称呼以色列人所认识和崇拜的这位特殊的神。

古代以色列控制的地区

在西奈旷野漂流的可能路线

进入并征服迦南

× 战役

图 3.2　以色列人出埃及、征服迦南的路线

第二，上帝向他的约民——以色列人——显明了他们应尽的义务。这就是摩西在西奈山所领受的一系列特殊的无条件的命令，现在通常称为“十诫”。这些戒律无论是在犹太教中还是在基督教中一直都具有非常重要的地位。

四、 进入应许之地

上帝应许亚伯拉罕的后裔将进入并居住在迦南，这是《创世记》的核心主题之一。摩西五经的其余部分所记载的，就是以色列人在旷野漂流和最后进入迦南的故事。以色列人在旷野四十年的漂流被看作是一个净化时期。这期间，埃及异教影响的所有痕迹都被除去。这四十年过后，曾经在埃及生活过的人只有两位仍生存于世，就是摩西和约书亚。摩西虽然被允许在约旦河边的山顶上远远地望见迦南美地，但是，在进入应许之地之前，摩西就离世了。

广义地说，“迦南”指的是约旦河以西地区，包括加利利海以北和死海以南地区。《约书亚记》描述了占领迦南的一些细节。在旧约的理解中，以色列人第一次穿过约旦河进入迦南地，与出埃及时以色列人过红海显然是类似的事件。《约书亚记》记载了由不同支派完成的三次军事战役，分别发生在迦南的北部、中部和南部地区。尽管无论如何都难以确定占领迦南的具体时间，但是，圣经对这些事件的记载与我们所知道的公元前 1450—前 1350 年之间这一地区的情形非常相似。

然而，更加重要的是这些事件的宗教意义，而不是其历史知识。占领迦南巩固了以色列人与众不同的独特身份。特别是以色列人确定了对上帝的崇拜和对上帝与他们所立之约的顺从，这些对于以色列人的身份和幸福都具有至关重要的意义。《约书亚记》记载道，以色列人采取了周详的措施，以保证对主的敬拜绝不受迦南本土宗教的任何影响。迦南宗教的生殖取向非常强烈，他们祈求的主要是土地的丰收与动物、人的繁殖众多。在圣经所记录的以色列人以后数世纪的历史中，经常出现迦南本地人所崇拜的主要神灵，包括巴力和亚斯他录。显然，迦南的宗教在相当长的时间内一直使以色列人着迷。

78

五、 王国的建立

以色列的早期历史中并没有王。征服迦南之后，这一地区的统治者是一系列具有神赐能力的宗教和政治领袖，称为“士师”。《士师记》中记载了当时以色

列的统一所面临的严重威胁(部分来自于内部不和,部分来自于外部威胁),还记载了基甸、参孙和撒母耳等"士师"所起的作用。最后一个"士师"撒母耳当政时采取的一系列步骤导致了王国的建立。第一个国王是扫罗,他在位的时间也许是公元前 1020—前 1000 年。扫罗统治时的以色列是分裂的、悲惨的。大卫是其重要的内部反对者之一。在扫罗死于与非利士人的战斗之后,大卫发动了一场军事战争,最终恢复了以色列的统一。尽管反对者(特别是扫罗的支持者)一直反对大卫,但是,一直到其统治的最后时刻,大卫都能够维持他对整个民族的统治。

大卫统治时期(约公元前 1000—前 961 年),以色列的宗教信仰取得了重大进展。大卫征服了耶路撒冷,这使耶路撒冷逐渐成为了以色列人宗教生活的中心,这一点在所罗门统治时期得到了进一步巩固。国王在宗教方面的作用日趋重要,国王被看作是上帝的一个儿子。将来会有大卫的一位后继者兴起,他将对复兴的上帝子民施行统治,这个主题成为以色列人关于弥赛亚到来的盼望中的一个重要因素。新约的部分书卷特别重视"大卫",其原因即在于此。在一些新约作者(特别是马太和保罗)看来,拿撒勒人耶稣就是大卫的继任者,他是以色列人的王。旧约特别是《诗篇》中的许多作品赞美了王、圣殿和耶路撒冷(经常称为"锡安")的伟大,这被视为上帝厚爱以色列人的三个表征。所罗门继承了大卫的王位,他在位的时间是公元前 961—前 922 年。在他统治时期,圣殿建成并成为敬拜主的永久场所;建立了强有力的中央集权行政管理体系;与周边国家谈判达成了大量贸易协定。他成群的妻妾引起了一些人的不安,因为他的一些妻妾信奉异教。所罗门以其智慧而闻名,旧约中的一些箴言集就是他的手笔。

所罗门一死,以色列就陷入了动荡。最终这个国家分裂为两个部分,每一部分都有了自己的王。北部王国被现代人认为是"以色列",在公元前 8 世纪灭亡于亚述人的侵略之下。南国犹大仍以耶路撒冷为首都,一直存在到公元前 6 世纪,最后被巴比伦人占领,以色列的王国也随之终结。犹太人对复兴的盼望越来越集中于王国的恢复和如大卫一样的那位新王的出现。从基督徒的视角来看,这些期待直接关涉到拿撒勒人耶稣的到来。

六、 祭司

宗教信仰是以色列民族最重要的特征,这赋予其宗教传统的监护人以特别

重要的地位。祭司职位的出现本身就是一个重要的主题。祭司的最重要职能之一是按照祭仪来洁净以色列人。各种各样的污染都可能玷污(经文中经常提到“就不洁净了”)以色列人的洁净。祭司负责确保人们的洁净,这在敬拜中被看作是不可缺少的。

更重要的是,祭司负责维护献祭的礼仪,特别是赎罪日的礼仪,这一天百姓要为自己的罪向上帝献祭。“不洁净”(产生于人体的自然功能)与“罪”(具有强烈的道德含义)是有区别的。在以色列人看来,罪使上帝与他们之间产生了阻隔。旧约关于罪的比喻和类比大多采用隔绝的形象,这一点很重要。为了使以色列人与上帝的关系得以继续维持,所以由祭司们负责确保人们为自己的罪向上帝献上合宜的祭。

旧约中有一种惯例特别重要,无论对于完全理解祭司在以色列所起的作用,还是对于理解耶稣基督之死的意义,皆是如此。这就是赎罪日的惯例,这是上帝所规定的除去上帝子民之罪的每年一次的定例,《利未记》16:1—34 对此进行了详细的记述。赎罪日的整个礼仪特别复杂。大祭司要按礼仪洗身,然后献上一只公牛作为赎罪祭,为他自己和本家赎罪;然后,要牵来两只公山羊,通过抓阄选出一只来作为赎罪祭,而另一只则作为替罪羊。把第一只公山羊作为百姓的赎罪祭献上。然后,已经被宰杀的公牛和公山羊要搬到营外,用火焚烧。大祭司要把手按在另一只公山羊的头上,把以色列人诸般的罪孽过犯都转到这只不幸的动物身上。然后,这只替罪羊要被带到旷野,承担以色列人一切的罪孽。

赎罪日对于理解基督之死的背景具有特别的重要性。这一点在《希伯来书》中表现得特别清楚。其中将基督看作是完美的大祭司,他一次为所有人献上了完美的祭(代替了一年一次的赎罪日祭礼)。他献上的祭物就是他自己;因为他的死,人们的罪从自己身上转到了他的身上,从而除去了人们自己的罪。请特别注意这一事实:耶稣是被带到耶路撒冷的城墙之外处死的,正如作为赎罪祭的公牛和公山羊最后是在以色列人的营外被焚烧一样。在新约看来,《利未记》中所记载的赎罪日礼仪预表了将来更伟大、更完美的献祭;而旧约只能指向这个献祭,却不能实现它。

有充足的证据表明,许多犹太人正期待着一位新祭司的到来,他与上帝具有亲密的私人关系。《利未之约》(*Testament of Levi*)是证明这种盼望的文本之一,大概写于公元前 108 年。其中说:

> 然后主会兴起一位新祭司，主的所有话语都会对他显明。那时，天会打开，圣灵将从荣耀的圣殿降到他的身上，同时降下的还有圣父的话语，就像亚伯拉罕对以撒说话一样。那位至高者将对他述说至高者的荣耀，领会的灵将降到他的身上。

新约对耶稣基督受洗的记述（例如，可 1:10—11）清楚地表明，人们认为这些期待应验在了耶稣身上。

有一个主题与祭司主题相关，就是圣殿这一主题。在其早期历史中，以色列人在移动的帐幕中进行宗教活动。后来，大卫夺取了耶路撒冷并定都于此。大卫宣布，他要建一个敬拜神的永久处所。这项工作事实上是在其继任者所罗门的指导下完成的。圣殿的辉煌是那一时期的旧约作品频频提到的一个主题。公元前 586 年，圣殿被巴比伦人摧毁。半个世纪后，被掳归回者重建了圣殿。"第二个圣殿"（即归回者所建的殿）远不如原来的圣殿那样重要。但是，随着以色列王国的瓦解，圣殿在公民事务上的重要性逐渐增加，因为圣殿的掌权者同时负责宗教事务和公民事务。 79

希律王统治时期，开始建造一座更为壮丽的圣殿。这座圣殿始建于基督诞生前不久，但直到公元 64 年才竣工。公元 70 年，犹太人在罗马城发起暴动，罗马政府在镇压中摧毁了这座圣殿，以后再没有重建。圣殿的西墙大部分免遭劫难，现在被普遍称为"哭墙"，是犹太人进行祈祷的重要场所。

七、 预言

英语词"prophet"通常用来翻译希伯来词"nabi"。对"nabi"含义的最佳理解也许是"替另外一个人讲话的人"或"代表"。在古代近东地区，说预言的现象普遍存在，并非局限于"主的先知"。旧约中许多处提到了"巴力的众先知"，指的是那些自己宣称代表迦南的神巴力做事和讲话的、具有超凡能力的一些人。早期的重要先知包括以利亚和以利沙，他们活跃的时期都是在公元前 9 世纪。但是，先知活跃的最重要时期却集中在公元前 8 世纪到公元前 6 世纪。在这一时期，亚述和巴比伦这两个国家的势力日益增长，导致了巨大的政治动荡。这一时期，先知们预言的内容是上帝对以色列人显明的旨意。耶利米等先知宣称，一个流放时期即将到来，这既是对上帝子民过去所犯之罪的一种惩罚，也是上帝子民恢 80

复其宗教实践和信念的机会。在流放巴比伦时期之后，被掳归回的人们试图重建耶路撒冷和圣殿，哈该、玛拉基等后流放时期的先知们提出了一些对此非常重要的事项。

以色列的先知被认为是对上帝继续信守他与以色列人所立的约、与以色列人同在的肯定。然而，随着古典预言时期的结束，圣灵似乎停止了工作。上帝看起来十分遥远。上帝曾在过去起作用，在将来会再起作用，但是目前却找不到上帝真正意义上的临在和权能。随着上帝临在现象的停止，犹太教中立即出现了一个疑问时期。犹太人当中没有了"上帝的声音"。即使最高级的拉比（或称为"教师"）也只能捕捉到上帝声音的回响。当时用"bath qol"（其字面意思是"声音的女儿"）这一专业术语来表达上帝声音的回响。人们对施洗约翰和拿撒勒人耶稣的巨大关注在一定程度上反映了这种关切。人们在想，这两个人的到来是否标志着预言的恢复和以色列的复兴呢？对耶稣受洗的记述（参见可 1:10—11）清楚地表明，耶稣的到来标志着上帝活动和显现的一个复兴时期的开始。

八、 被掳

公元前 586 年，耶路撒冷人被掳到巴比伦，这是旧约记述的最重要事件之一。耶路撒冷因而遭受了与其北方邻国以色列相同的命运，以色列人在更早的时候也曾被掳。《列王纪下》记录了导致南国犹大被掳的那些事件。公元前 740 年，比加登上了以色列王位。当时，亚述王提革拉毗尼色侵略了北国以色列的部分领土，并将其中的居民驱逐到了亚述。驱逐出境政策的用意是通过将被占领土的居民迁到远离其家乡的地方定居，以最大限度减少叛乱的危险。何细亚暗杀了比加，于公元前 732 年取代比加登上王位。公元前 725 年，撒缦以色继承了亚述王提革拉毗尼色王位，并于当年继续侵略撒玛利亚地区，围困撒玛利亚达三年之久。战争结束后，该地区的大部分人口被驱逐到亚述帝国的腹地。以色列国不复存在。

81

以色列国灭亡于公元前 722 年。但南国犹大又怎样呢？显然，从公元前 729 年开始的希西家统治时期开创了犹大历史的一个新纪元。沿着其父亚哈斯所开创的局面，希西家于公元前 729 年占领了整个犹大。希西家倡导了一个重大的宗教改革计划，公元前 640 年登基的约西亚继续了这项改革。在修理圣殿的过程中，重新发现了一部称为"律法书"的著作。人们认为它指的是《申命记》这卷

书，至少是申命记的核心章节。约西亚在听人阅读这部书时，插入了一个改革计划，其中包括约的恢复——以色列民族宣誓他们将遵守上帝的律法。逾越节从士师时代起一直被忽略，这时恢复了逾越节并在耶路撒冷举行了逾越节的仪式。

约西亚阵亡之后，相继做王的是约哈斯和约雅敬。约雅敬统治时期，发生了一连串不祥的事件，最终导致了犹大的灭亡。公元前605年，巴比伦王尼布甲尼撒在迦基米施打败了埃及大军，使巴比伦成为了该地区的军事和政治超级大国。大概是在公元前604年，巴比伦统治了犹大和该地区的许多领土。

约雅敬决定发动叛乱反抗巴比伦。公元前601年，埃及人成功地反击了巴比伦人，这似乎暗示着巴比伦的实力正在逐渐衰退。约雅敬可能受到了这件事的鼓舞而决定反叛。事实将证明这是一个可怕的误判。巴比伦军队侵入了犹大。当时的作者明确地将这件事解释为上帝对悖逆的子民和国王的审判。埃及曾经是犹大的希望，也被击败，作为一个军事强国保持中立。（耶利米也生动地描述和分析了这些事件，其预言的后面章节应当作历史叙事来理解。）

约雅敬的继任者是约雅斤（这两个名字非常相似，不断地在读者中引起混乱）。约雅斤继位的时间是公元前598年接近年底的时候，不久之后，巴比伦军队就最终围困了耶路撒冷。第二年初，国王、皇室成员、国王的谋士们向围城的军队投降。他们与数千俘虏一起被掳到了巴比伦。巴比伦人立约雅斤的亲戚希底家为犹大国王，做他们的附庸。巴比伦人对这样的安排似乎非常满意。然而，希底家试图背叛巴比伦。巴比伦人的反应是果断有力的。公元前588年1月，巴比伦军队围困了耶路撒冷，并于公元前586年7月攻破城墙，占领了耶路撒冷。守城的军队试图逃跑，却被击溃。8月，一名巴比伦官员来到耶路撒冷。在他的监督之下，毁掉了耶路撒冷的防御设施和主要建筑，掳走了城里的居民。他们将圣殿的陈设品掳到了巴比伦，作为战利品。对于流放不久就会结束的任何希望很快就破灭了。有能力领导起义和有能力管理政府的所有人都被掳到巴比伦并处死。巴比伦人任命基大利作犹大的省长。以实玛利刺杀了基大利，这件事在耶路撒冷剩下的民中引起了恐慌。由于害怕巴比伦人进行报复，许多人逃到了埃及。

82

如何解释这些事件，正是新约作者们特别关注的地方。对被掳时期的解释，首先是上帝对犹大的审判，因为犹大堕入了异教信仰和实践；第二，这是一个整个民族进行悔改和更新的时期，最终导致复兴了的上帝子民的归回，这正是在这

一部分的最后一节我们要思考的主题。

九、 归回

巴比伦帝国终归灭亡。公元前539年，波斯王古列（也译居鲁士，公元前559—前530年）征服了巴比伦。古列允许被掳的犹大人重归故土，这是其宗教宽容政策的一部分。在旧约作者看来，耶路撒冷人经过数十年的流放终于重返家园，这证明了上帝的信实，也是上帝对其子民的悔改的一种认可。

记述归回的最重要旧约书卷有历史书中的《以斯拉记》和《尼希米记》，还有先知书中的《哈该书》。对于这些耶路撒冷人在被掳时期所发生的事，这些书卷讲得很少。但是，对于他们所面临的困境和渴望返回故乡的心情，我们却可以从中了解到一些。《以斯拉记》的开头记录了古列的公告（拉1：1—4）。古列是波斯帝国的建立者，他释放了被掳的犹大人。这个公告发布于公元前538年，它表明了对以色列宗教的一种宽容精神，而巴比伦人显然不具备这种精神。

结果，许多耶路撒冷人和犹大人准备带着巴比伦人从圣殿中掠夺来的珍宝返回故乡。到公元前537年9月或10月，被掳归回者已经回到故乡定居，并且开始恢复其原来的敬拜方式。并非所有的被掳者都回到了耶路撒冷，犹大的其他一些城镇也接收了一些被掳归回者。在庆祝住棚节时，人们特别建了一座坛，尽管面临邻国之民的威胁。那时，耶路撒冷还没有圣殿。但是，通过建一座坛献给上帝，这些被掳归回的人们开始恢复他们被掳之前对上帝的敬拜。

然而，圣殿迟早必须重建。所罗门所建的圣殿已经被巴比伦人夷为平地，它的废墟将成为重建圣殿的基础。公元前536年春天，在当时自然成为耶路撒冷领袖所罗巴伯的指导下，人们完成了重建圣殿的准备工作。当地基建成时，许多人感到欣喜若狂；但是年纪大一些人们（那些仍然记得所罗门所建的宏大建筑的人们）则感到非常沮丧。显然，这座新圣殿在规模上不如原来的圣殿。公元前516年3月12日，新圣殿竣工，并献给了上帝。在新圣殿中庆祝的第一个重大节日是逾越节。这个节日与上帝将以色列人从奴役中解救出来关系密切，是对上帝的信实的纪念。尽管这座"第二圣殿"在物理意义上缺乏所罗门所建圣殿的宏伟，但它仍然具有重大的意义。它表明了这些新近归回的上帝子民的宗教关切。以斯拉采取了一些阻止外来宗教在耶路撒冷产生影响的措施（比如完全禁止与外族通婚），这些措施表明被掳归回者在信仰上认真的程度。后流放时期的旧约

83

书卷明显强调了维持种族和宗教纯粹的必要性，以及宗教节日作为国家大事的重要性。耶路撒冷没有王。圣殿及其祭司渐渐承担了君主政治的大部分功能，包括负责公民事务。

有一点值得在这里加以评论，就是用“犹太人”这个术语来称呼这些被掳归回者(例如拉 4:23; 5:1)。在此之前，上帝的子民被称为“以色列人”或“犹大人”。“犹太人”这个术语在后流放时期逐渐地用来称呼上帝的子民，在更晚的作品中也经常这样使用。

现在，让我们把注意力转向这些旧约主题在新约中的发展。

84

第四章 新　约

新约共有 27 卷书，可以分成一些不同的类别，比如福音书和书信。其共同主题是耶稣的身份和意义，包括跟随耶稣在实践上和伦理上意味着什么。耶稣离世后不久，基督徒就到处宣讲耶稣的话语和作为。数年内，在地中海东岸建立了一些基督教会。新约中最早的文献采用的是书信体，是杰出的基督徒写给这些教会的信。但是，宣讲耶稣的话语和行为是在这种背景下进行的。只是到了更晚的时候，也许是在公元 60 年代早期，耶稣的言行才被写成文字，这就是我们现在所知道的福音书。我们对新约的研究就从考察这些福音书开始。

第一节 福　音　书

新约的前四卷书统称为“福音书”。最好把它们理解为从不同角度、根据不同资料描绘耶稣的四幅肖像。前三卷福音书具有许多共同的特征，人们普遍认为它们采用的是在早期基督徒中流传的共同的原始资料。需要注意的是，每一卷福音书都有它自己的特征，这些特征就是我们将要探讨的内容。然而，在此之前先考察福音书的一些普遍特征很重要。

在英语中，“福音”(gospel)这个词来源于意为“好消息”的一个更为古老的英语词 godspel。godspel 则是对希腊词 evangelion 的翻译。在基督教中，福音(gospel)这个词在两个意义上使用。首先，它指的是以拿撒勒人耶稣为中心所发生的一系列事件，这些事件被看作是这世界的好消息。福音主要指的是耶稣降临这个“好消息”，连同这件事给人类带来的一切。这个词也在次要和派生的意义上使用，用来指称新约中主要记述拿撒勒人耶稣的生平、受死和复活的四部书卷。严格地讲，这些书卷应当称为“马太所记录的福音”、“路加所记录的福音”等等。这样就可以很清楚地说明这四卷书所记录的是同样的福音，只是编写者的风格

和方法不同而已。

还有两个相关的词应当引起我们的注意，它们都来源于希腊词 evangelion 85
（其含义也是“好消息”）。“evangelism”这个词的意思是向别人传福音。与之相关的词“evangelist”主要指的是向别人传福音的人（比如葛培理）。然而，“evangelist”也可以在派生的意义上使用，用来指四福音书任何一卷的编写者。举例来说，《马可福音》的注释可能称马可为“evangelist”。

一、 口传时期

按照我们今天的标准，福音书的作者们既不是传记作家，更不是历史学家，他们也无意将耶稣的所有言行都完完全全地罗列出来。举例来说，有时他们并不注重究竟是在什么确切的场所耶稣讲过某一个寓言，他们注重的是耶稣确实讲过这个寓言，而且这个寓言与早期教会的讲道相关。有迹象表明，福音书的作者力图按照传下来的资料忠实地记录耶稣的生、死和复活。

福音书对耶稣的记述是以历史资料作为坚实的基础，这一点无论如何都无可怀疑。然而，福音书对这些历史资料进行了解释。传记和神学紧紧地交织在一起，两者密不可分。早期基督徒相信，耶稣就是弥赛亚，是上帝的儿子，是他们的救主。他们自然而然地感到，应该把这些结论，连同说明这些结论的所有传记细节，一起传给读者。正是由于这个原因，在福音书中事实和解释如此彻底地融合在一起。最初的基督徒从不怀疑他们对耶稣的神学解释的正确性，因此，他们认为它作为一种重要的事实应当包括在他们所作的“传记”之中。讲述耶稣的故事，包含着对耶稣是谁和为何他如此重要的解释。对耶稣的意义的解释，伴随着导致这一结论的素材。

正如以上所述，新约全书——特别是福音书——显然强有力地服务于其主题。它们提供给我们的并不是不带有任何感情色彩的对耶稣生平的描述，而是称耶稣为主和救主。举个例子，在《约翰福音》的接近结尾处，作者向读者致歉，因为关于耶稣的材料太多了，他不得不删掉了一些，在这里我们可以读到作者所写的这样一段话（约 20:30—31）：

> 耶稣在门徒面前，另外行了许多神迹，没有记在这书上；但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名

得生命。

这似乎会产生严重的问题。人们不无道理地指出，福音书的作者委身于耶稣。难道这种委身不会使他们具有先入之见，从而不能客观地描写耶稣吗？

任何历史资料都可能存在偏见，这种潜在偏见的重要性不容忽视。这一时期的基督教资料可能带有支持基督教的偏见，正如犹太教资料很可能被认为是反基督教的。确认可能存在的偏见很重要，有助于评估不同资料可能被赋予的相应重要性。但必须强调的是，一资料可以同时是持有信念的又是正确的。有一个例子可以很好地说明这个问题。第二次世界大战期间，德国纳粹领导人阿道夫·希特勒发动了一场针对犹太人和纳粹欧洲占领区其他民族的种族灭绝行动。一个大屠杀计划开始实施了。逐渐地，关于种族灭绝行动（经常称为“大屠杀”）的消息走漏出来，尤其是传到了美国。

86

然而，最先报道纳粹种族灭绝集中营事件的却是犹太人。人们认为他们在这件事上具有既定的利益，其报道常常被视为“有偏见的”，经常无人理睬。结果，美国对大屠杀恐怖事实的认知被延迟了。所以说，我们不能认为委身的见证（即被卷入所报道事件者的见证）一定是不可靠的见证。对于特别恐怖或令人毛骨悚然的事件的见证，必然会受到目击者所见内容的影响，但这并不能降低其见证的内在可靠性。同样的观点正好适用于新约作品。新约作品确实持有信仰的立场，且带有让读者归信的目的。但并不能因此推论出这些作品是不可靠的。

福音书并不是按照时间顺序排列的。我们将看到，认为《马可福音》可能是最早成文的福音书，《马太福音》紧随其后，稍晚一点儿，是有理由的。学者们认为，在新约正典顺序中将《马太福音》排在《马可福音》前面的原因，可能是早期教会特别重视《马太福音》，主要将它用做布道之用。不过，我们必须认识到，编入福音书的资料源于记录耶稣言行的一些原始资料。这些原始资料广泛使用于早期教会的教导之中，最终被写成了福音书。“口头传承”时期大约是在公元30年至65年，其间耶稣的言行记录在使徒们的心里。

因此，我们应该知道，福音书并非耶稣自己所作，也不是写于耶稣在世之时。人们普遍认为，耶稣被钉十字架的时间是在公元30年到33年，而最早的福音书（大概是《马可福音》）写于公元65年左右。福音书中所记录事件的发生时间，与这些事件被写入福音书的时间相隔大约三十年。按照衡量经典的标准，这只是

极为短暂的一瞬。举例来说，佛陀与耶稣有一相同之处：他也没有留下任何文字作品。然而，佛陀的言论集“三藏”写于其死后大约四百年，这一间隔是耶稣受死与第一部福音书出现之间间隔的十几倍。

无论如何，可以肯定，基督徒将他们对耶稣重要性的理解诉诸笔端的时间一定远远早于《马可福音》的写作时间。新约书信（有时还称为“使徒书信”）主要写作于公元 39 年至 69 年这一时期。在基督教的形成时期，这些书信确认了耶稣及对他的解释的重要性。现在我们可以认识到，保罗书信谈到了耶稣的许多教导，这为使徒书信和福音书提供了重要的连接。

然而，尽管我们进行了这些解释，一些读者仍然可能会为这三十年的间隔感到悲伤。这些事情为什么不在当时立即记录下来呢？难道人们不会忘记耶稣所说过的话和所做过的事吗？不会忘记在十字架上所发生的事和耶稣复活时所发生的事吗？这些想法忽视了这样一个事实：在耶稣复活数周之内，基督徒就开始传讲耶稣带给世界的福音，在传讲中他们充分地使用了这些资料。不存在忘记耶稣事迹的任何危险，他的言行被布道和传福音的基督徒不断地回忆起来。 87

《路加福音》中暗示了这一过程。路加记述了耶稣的早年生活，对此耶稣的母亲马利亚是主要的见证者。路加在此叙述之后写道：“他母亲把这一切的事都存在心里。”（路 2：51）路加是在暗示他所记述耶稣这段历史的资料来源于马利亚吗？我们永远不得而知。但我们可以清楚知道的是，耶稣周围的人记得耶稣所说过的话和所做过的事。举例来说，我们没有理由认为，每一个寓言耶稣只讲过一次，这个寓言耶稣可能讲过许多次，并且每次讲述可能带有细微的变化。

21 世纪的读者习惯了书面形式或其他可视形式的知识，因而难以意识到，古典时代的传承方式是口头语言。伟大的荷马史诗就是一个很好的例证，他以口头语言的形式极其准确地将故事传递了一代又一代。如果说有一种能力现代西方人已经丧失了，那一定就是将一个故事或叙述按照其口头语言的形式记住并传给后来者的能力。

对原始文化一项又一项的研究证实，故事的代际传承是前现代——包括新约时代——的一个特征。确有极好的理由认为，以背诵的方式学习是人类早期教育体制的基础。今天的大多数西方人已经很难记住即使是篇幅较短的故事或叙述了，他们自然倾向于先入为主地认为别人也做不到。但是，别人确实做到了，而且做得非常出色。这种能力也并非完全丧失了。而且，有证据表明，公元 1

世纪时人们曾使用过一种称为“速记术”(其字面意思是“快速书写”)的书写方式,大概类似于今天的速记,这使得耶稣的生平和教导可能很早就以书面形式被记录下来。然而,我们没有任何证据能够证实这种情况确实发生过。

从耶稣受死到第一部福音书成文的这段时间通常称为“口传时期”,就是说,在这一时期,对耶稣降生、生活、受死的描述,连同他的教导,被极其准确地一代接一代地传了下来。在这一时期,耶稣的某些话语、耶稣生活的某些方面,特别是他的受死与复活,被认为特别重要,被最早的基督徒挑选出来并传给了他们的追随者。而耶稣的其他话语和作为并没有流传下来且永远丢失了。早期基督徒似乎将耶稣的话语、作为和命运区别成了重要的和不那么重要的两个部分,只有前一部分流传下来。

在保罗写给哥林多基督徒的第一封信中,可以找到口头传承过程的一个极佳例证。几乎可以肯定,这是成文于口传时期的一个实例:

> 我当日传给你们的,原是从主领受的,就是主耶稣被卖的那一夜,拿起饼来,祝谢了,就掰开,说:“这是我的身体,为你们舍的,你们应当如此行,为的是记念我。”饭后,也照样拿起杯来,说:“这杯是用我的血所立的新约。你们每逢喝的时候,要如此行,为的是记念我。”(林前 11:23—25)

在这里,保罗传给哥林多基督徒的,是别人传给他的。推测起来,应该是以口头形式传给保罗的。将这些与符类福音书中内容相似的章节(太 26:26—28;可 14:22—24;路 22:17—19)相比较,是一件有趣的事。

88

因此,可以将“口传时期”看作是一个“筛选”时期。当时,最早的基督徒评定了哪些内容是必须传给他们的追随者的。耶稣的话语被最初的基督徒用于向早期信仰团契之外的人传讲福音,向团契之内的人讲述和深化他们的信仰。正是通过这一使用过程,耶稣的言论才从其原来的语境中被分离出来,甚至可能偶尔被放在了一个新的语境之中。

二、《马太福音》

传统上认为第一卷福音书为马太所写。马太曾是税吏,他抛下一切,跟从了耶稣(太 9:9—13)。同一个人在《马可福音》和《路加福音》中被称为“利未”。《马

太福音》或许是犹太教色彩最浓的福音书，它特别关注耶稣与犹太民族及其宗教律法和制度的关系。耶稣应验了旧约的伟大预言，这一点对马太而言特别重要。耶稣是以色列的伟大英雄、国王大卫的直系后代，耶稣降生在大卫之城——伯利恒，马太认为这些都特别重要。马太讲述福音，指出耶稣事工的各方面如何成就了旧约的伟大期望时，经常使用诸如"这是要应验主借先知所说的话"这样的措辞（参见《马太福音》前两章。马太讲述耶稣降生时，频繁地使用这种措辞。太 1：22—23；2：15；2：17—18；2：23）。马太讲到，耶稣的到来并不是要废掉旧约的律法和先知，而是要将之完全成就，在这里马太使用的也是这种措辞（太 5：17）。

马太清楚地说明了耶稣与以色列人的连续性。"登山宝训"（《马太福音》5—7 章所记述的耶稣的教导，传统上称为"登山宝训"）的细心读者可以发现，耶稣似乎被描绘成新的摩西，他在新的山上给新以色列人颁布了新的律法。同样地，马太让我们看到了犹太会堂与基督教会之间的联系，特别是以色列的十二个支派与耶稣的十二个门徒或使徒之间的联系。由此，马太清楚地阐明了犹太教与基督教的连续性。

《马太福音》的写作时间尚不清楚。我们已经注意到，马太编写福音书所依据的原始资料可以追溯到公元 30 年代。马太可能提前收集好了这些资料并在公元 70 年代写成了福音书。《马太福音》写作时间的确定，部分地取决于对《马太福音》和《马可福音》关系的理解（见原书 90—93 页）。其写作时间，我们可能永远也无法精确地知道。

三、《马可福音》

普遍认为，《马可福音》是成文最早的福音书。其作者普遍认为是"约翰·马可"，他既陪伴过彼得（彼前 1：14），也陪伴过保罗（徒 12：12，25）。这部福音书被认为写于罗马，其中大量的素材来源于彼得的记忆。《马可福音》记录了一些生动的细节（比如，在 4：38 明确提到的船上的"枕头"），这是它的一个与众不同的特征。而且，其中有时描写了耶稣对门徒的批评（比如在 8：14—21）。最好的解释是：这些故事来源于彼得。由于以上这些原因和其他一些原因，学者们倾向于认为，《马可福音》在四福音书中是最早写成的；马太和路加基于他们获得的其他资料，扩展了马可所描述的耶稣的生平。彼得被处死的时间是公元 64 年至 67 年，即罗马皇帝尼禄迫害基督徒的时期。可能正是彼得之死促使马可写下了福

音书，这说明《马可福音》的写作时间是在公元60年代早期。



图4.1 林迪斯法尼福音书中的书稿插图，约公元698—700年。
AKG-Images/British Library.

人们认为该福音书写于罗马，内容大量仰赖彼得的回忆（请注意，15:16提到了"执政官"，这就是一个例证）。《马可福音》中还提请读者注意，古罗马百夫长的见证，他说耶稣是"上帝的儿子"（15:39）。这是一个至关重要的见证，一个外邦人的见证。对于马可所预期的罗马读者来说，这个罗马官员的见证将具有特别的重要性。《马可福音》还提到了"鸡叫"，这也很重要。古罗马将夜晚分为四个"更次"："傍晚"指下午六时至九时；"午夜"指晚上九时至午夜十二时；"鸡叫时分"指午夜十二时至早上三时；"黎明"指早晨三时至六时。实际上，《马可福音》

中所说的"鸡叫",可能指的是标志着夜里第三个更次结束的喇叭声,而不是指小公鸡的叫声。尽管《马可福音》的许多版本说的是鸡叫两遍,但许多早期的手稿说鸡只叫了一遍。

《马可福音》强调的是耶稣的作为而不是耶稣的教导,这是它最引人注意的特征之一。马可聚焦于耶稣的十字架而不是他的教导,使得马可的福音书具有与众不同的重点。尽管如此,马可也传下了一些主要的比喻和耶稣的一些言论。《马太福音》包括了《马可福音》并未记载的一些重要教导(比如"登山宝训")。人们普遍假定,这是由于马太获得了马可没有使用的一些资料(或者是因为马可没有获得这些资料,或者是因为马可认为这些资料与他的目的无关)。



图 4.2 天使加百列向马利亚传报,她要生一位救主。罗塞蒂(Dante Gabriel Rossetti)作,1850 年。这件事记载在《路加福音》的开头。London, Tate Gallery, AKG-Images/Erich Lessing.

四、 《路加福音》

《路加福音》是符类福音书的第三部。《路加福音》实际上是两部分作品的第一部分,其第二部分是《使徒行传》。两部分加在一起,组成了新约中最庞大的一篇作品。两部分作品都是题献给一个名为提阿非罗(这是个希腊词,其字面意义是"上帝所爱的人")的人。提阿非罗很可能是罗马的一个富庶并有影响力的基督教同情者。路加本人可能生来就是一个外邦人,他精通希腊书面语言。路加是一位医生。在保罗的传道生涯中,他伴随保罗走过许多地方。

显然,《路加福音》是写给非犹太读者的,想要满足他们的兴趣和需要。路加显然特别想说明,"福音"适合于贫穷、受压迫、不幸的人。他使用"救主"(这是希腊语读者已经熟悉的词汇)这个词来帮助其读者理解耶稣的身份和意义,并没有像马太那样强调耶稣的弥赛亚身份。《路加福音》包含了耶稣的两个

90

最为人喜爱的比喻：好撒玛利亚人的比喻（10：30—37）和浪子的比喻（路 15：11—32）。

《路加福音》的写作时间尚不清楚。在《使徒行传》中，对保罗被囚的描写突然结束了，这暗示着这两部作品的写作时间较早，可能是在公元 59—63 年之间的某一时间。然而，许多学者争论说，《路加福音》吸收了《马可福音》的内容，这说明第三部福音书晚于第二部福音书，可能写于公元 70 年代。

五、《约翰福音》

《约翰福音》在风格上明显不同于前三部福音书。人们有时称之为“第四福音书”，以示这种区别。《约翰福音》最有区别性的特征之一就是含有“我是”的言说。这些言说充分显示了耶稣的重要性。

按照《约翰福音》的说法，该福音书的作者是谁呢？《约翰福音》的文本本身指出，其作者是“耶稣所爱的门徒”（如 13：23—26；18：15—16）。传统上认为这个门徒就是使徒约翰，尽管文本本身并没有明确地这样讲。有理由认为，这卷福音书可能是为了满足以弗所地区教会的特殊需要而作的。其写作时间尚不清楚。该书卷的文本本身暗示，当时彼得和“耶稣所爱的门徒”都已经离世了（参见 21：19，22—23），这意味着其写作时间在公元 70 年之后。其他一些因素也支持这一看法。多数学者认为其写作时间接近公元 1 世纪末（或许在公元 85 年左右），尽管可能会更早一些。

六、符类问题

前三卷福音书包含了大量相同的资料。同样的资料，有时在《马可福音》中出现于某一场景中，而在《马太福音》中则出现在另一个场景中，甚至可能在《路加福音》中第三次出现。同样的故事，不同的福音书可能从不同的角度来讲述。有时一个故事在这卷福音书中比在那卷福音书中讲述得长得多。人们普遍相信，这是因为这三卷福音书来源于相同的几个原始资料，例如，在很早的时期被记住的耶稣的言论集。《路加福音》的开头（路 1：1—4）讲得很清楚，在早期阶段就有一些关于耶稣的生平和言论的描述在流传；同时也指出，路加对耶稣的描述根据的是他已经得到的目击者的报告。这些材料，有些是三部福音书共有的，有些是《马太福音》和《路加福音》（比《马可福音》长许多）共有的，有些只见于《马太

福音》或《路加福音》之中。每一卷福音书的作者都从自己的历史资料来源中取材,好使他的读者能够接触到关于基督信仰的核心人物的细节。这前三卷福音书的交叉重叠反映在“符类福音书”这个名称上,后者来源于希腊语词 synopsis 或“大纲”。

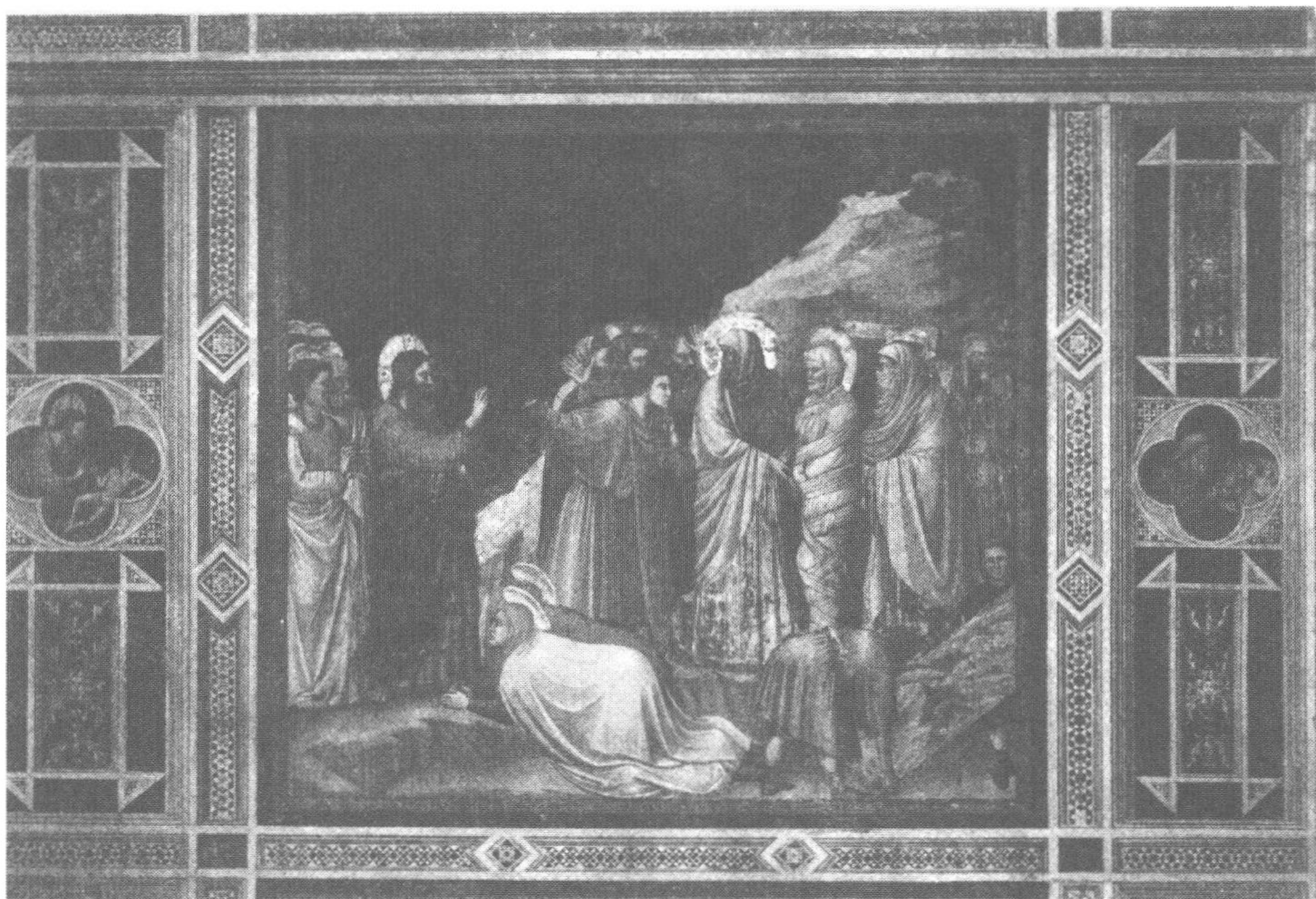


图 4.3 耶稣叫拉撒路复活。邦多内(Giotto di Bondone),作于 1303—1305 年间。这件事记载在《约翰福音》,与第六个“我是”联系在一起。Padua, Cappella degli Scrovegni, AKG-Images/Cameraphoto.

“来源批判”学术研究使徒澄清几部福音书的来源。一般而言,显然三部符类福音书都包含共有的资料,常常记载同一事件或完全一样的教导。《马可福音》中的许多内容在其他两部符类福音书中都能找到。《马太福音》和《马可福音》也包含了一些二者共有的材料,以及一些各自独有的材料。特别重要的是,人们发现三卷福音书共有材料的排列顺序是相同的。这使学者们得出了同样的结论:符类福音书是互相依赖的。可是,如何解释这种相互依赖性呢? 92

符类福音书有四个资料来源,这是新约学术中的一个普遍共识。这四个资料来源是:

(1)《马可福音》本身。它似乎被马太和路加用做原始资料，因此，《马可福音》的90%的内容被包括在《马太福音》中，《马可福音》的53%的内容可以在《路加福音》中找到。《马可福音》中的材料的写作风格，与《马太福音》和《路加福音》中相应段落的写作风格相比，在时间上显得更为靠前。《马可福音》使用了许多闪族的习语。我们只能假定，《马太福音》和《路加福音》都以《马可福音》为基础，并“整理”了它的风格。否则，以上的发现就难以解释。

(2)《马太福音》和《路加福音》共有的材料。这部分材料的长度大约是两百节，通常称为“Q”。这并不能证明Q本身是一卷完整的福音书，也不能证明它是一份独立成篇的资料。

(3)《马太福音》独有的材料(通常称为“M”)。

(4)《路加福音》独有的材料(通常称为“L”)。

在20世纪的头十年，牛津大学的学者对这种理论解释进行了详细的阐述，把它发展成了目前的形式，当前得到了最广泛的认可。在史特里特(B. H. Streeter)的著作《四福音书》(1924)和桑蒂(W. Sanday)的著作《符类问题研究》(1911)中，可以找到这种理论的最著名陈述。牛津大学曾经有一个福音书研讨小组，在超过十五年的时间里，他们每年聚九次。史特里特的著作陈述了一系列论文的观点，反映了这个小组的研究成果。这个理论虽然有时被称为“牛津假说”，但其更通用的名称是“两个来源理论”。这个理论的基本内容可概述如下：

《马可福音》是成文最早的福音书。马太和路加都得到了《马可福音》并把它作为资料来源。马太和路加按照各自的意图改变了《马可福音》的语言风格，但保留了材料的原有顺序。《马太福音》写于《马可福音》之后、《路加福音》之前。马太和路加都获得了资料Q。另外，马太还获得了资料M，路加还获得了资料L。虽然这种理论承认四个资料来源，但却被称为“两个来源”理论，原因在于，就进路而言，《马可福音》和资料Q占据重要地位。

这个理论在现代新约学术中受到最广泛的支持。其他理论也存在，但并未获得广泛支持。例如，希波的奥古斯丁主张，《马太福音》是最先写成的，《马可福音》对《马太福音》进行了缩写；格里斯巴赫(J. J. Griesbach)提出了一种很有影响的假说，认为最早写成的是《马太福音》，然后是《路加福音》(它使用了《马太福音》)，而《马可福音》是最后写成的，它采用了《马太福音》和《路加福音》的内容。

还有一个问题是必须强调的，“符类问题”涉及对关于耶稣的口头传统之传

承方式的理解。“符类问题”并不会影响口头传统的历史准确性和神学可靠性，它使我们对福音传统形成时期的了解更加深入。福音传统的形成时期大约是公元30—60年，在这一时期，耶稣的话语和作为被传了下来。

第二节 《使徒行传》

93

《使徒行传》是这部作品的完整名称。这是路加记述基督教会起源的作品的第二部分，原来接在以路加命名的福音书后面(参见前面)。如果把路加的作品照原样合在一起，那就会是新约中篇幅最长的一部文献。在《路加福音》中，路加向“提阿非罗”(或许是对基督教感兴趣的级别较高的罗马官员)细致讲述了耶稣的生平、受死和复活的基本情况。路加写作之时，基督教正在变成罗马帝国中的一股重要力量。从它卑微的发源地——巴勒斯坦，基督教是如何发展到罗马帝国的中心的？在如此之短的时间里，基督教为什么能产生如此之大的影响力？路加的任务就是向其读者(假设他是罗马人)解释这种发展，特别是要说明：罗马当局没有必要害怕基督教。

在《使徒行传》中，路加记述了基督教在整个罗马帝国迅速扩展的过程。前十二章的焦点是彼得，记述了使基督福音牢固扎根于耶路撒冷及其周边地区的一系列事件。说明了福音如何扎根于耶路撒冷之后，路加继续讲述了福音在罗马帝国大部分地区的传播过程。

《使徒行传》剩余部分的焦点是保罗，这是新约读者非常熟悉的一个人物，他原来的名字叫“扫罗”，本是守律法的犹太人。路加讲述了保罗的背景和保罗先成为基督徒、尔后成为“外邦人的使徒”的过程。保罗对基督教会从巴勒斯坦地区传入今天的土耳其和希腊起到了重要作用，路加非常生动地讲述了这些故事。《使徒行传》详细记录了保罗在地中海东部地区的三次传道旅程，最后描写的是保罗作为一名囚犯被解往罗马的航程。路加在记录一些事件时，在几个地方使用了“我们”这个词(比如，徒16:10—17；20:5—21:18；27:1—28:16)，这清楚地暗示，路加曾于这些场合出现，是这些事件的目击者，他把这些事写了出来。

这部作品的写作时间尚不清楚。其中所记录的最后事件的时间，刚好是在公元64年之前。公元64年，罗马爆发了针对基督徒的严重迫害。《使徒行传》丝

毫没有提到罗马的大火，也没有提到在罗马发生的对基督徒的镇压。镇压事件发生在罗马大火之后，是在尼禄统治时期，开始于公元 64 年，持续几年后停止。对于发生在公元 70 年的罗马军队毁灭耶路撒冷事件，《使徒行传》中也没有任何暗示。这些事件皆与路加的叙述密切相关，路加的作品没有提到它们。这强烈地暗示着，路加作品的写作时间早于这些事件的发生时间。

第三节　书　信

新约收录了许多书信，是早期教会领袖写给个人或教会的书信。这些书信经常对基督教教义和实践的要点进行澄清，对那些面对异教群体或世俗政权敌意的基督徒进行鼓励。例如，基督教在最初几十年间，显然受到了来自犹太人的各种各样的搅扰。我们必须牢记的是，在公元 1 世纪的大部分时期，基督徒的数量很少；由于害怕当地罗马政府的逼迫，他们经常不得不秘密聚会。特别是在尼禄和图密善(Domitian)统治时期，罗马政府采取了一些具体措施去消灭日益成长的基督教会。新约中的许多文献就是在这种局势下写成的。

94

一、保罗书信

新约中最大的书信集，是保罗的书信。在他的传道旅程中，保罗在小亚细亚、马其顿和希腊建立了许多规模较小的教会。他与其中的一些教会经常以书信的方式保持着联络。这些书信并没有全部保存下来，保罗自己就提到过他写给哥林多教会和老底加教会的其他书信。“教会”这个词的使用，可能会导致误解。早期基督徒并不是在被称为“教会”的建筑物中集会，而是以小群体的方式秘密聚会。在这种背景之中，把“教会”这个词翻译成“聚会”或“聚集”，也许更好些。保罗的早期书信经常关注教义问题，特别是基督复活的问题、犹太人和外邦人的关系问题。他的晚期书信反映了教会秩序和教会组织的重要性在日益增加，因为在地中海东部地区，基督教逐步稳固下来。

保罗书信的写作时间难以具体确定，尽管人们普遍认为最早的书信写作时间在基督死后 15 到 20 年之间。下面我们就按照“正典顺序”来考察这些书信。即，按照这些书信在新约圣经中的顺序来进行我们的考察。我们必须认识到，这

一顺序并不表示它们在写作时间上的顺序。一般而言，新约圣经似乎是按照书信的长度来安排其顺序的，同时，将写给同一教会或同一个人的书信排在一起。

在新约中，我们遇到的第一封书信是《罗马书》。也许是在公元 57 年早春，在他的第三次传道旅程中，在哥林多逗留期间，保罗写下了这封给罗马基督教团体的信（见边码 180 页）。在此之前，没有使徒曾经到过罗马。因此，这封书信向罗马的教会讲述了基督教教义的基本内容。保罗的大多数书信都是写给他亲自建立和教导的教会的，《罗马书》是个例外。

这封书信在许多方面都非常重要。它清楚阐发了保罗对以色列人和基督教会关系的理解。特别重要的是，保罗在这封书信中阐述了因信称义而不是因守律法称义的教义。按照这个教义，犹太人和外邦人都可以因信称义（"称义"这个词的最佳解释也许是"与上帝相和"或"进入与上帝的正确关系"）。并非一定要受割礼，并非一定要是犹太人，也并非一定要遵守旧约律法。真正重要的是——信上帝。这封书信也具有历史学价值，它见证了基督教会在罗马的发展。

接下来是保罗写给哥林多人的两封信。哥林多是古希腊最重要的城市之一，其人口可能超过五十万，是当时最重要的海港和商业中心之一。在第三次传道旅程中，保罗在这里传过福音。第一封信写于以弗所，这是小亚细亚的一个重要城市。其写作时间可能是在公元 55 年的五旬节之前。第二封信写于同年的晚些时候，在冬天即将到来之前。这封信写于马其顿，它的南面就是罗马的亚该亚省（哥林多和雅典都在此地区）。

95

《哥林多前书》集中讨论了一些问题，特别是基督徒在异教环境中应如何做的问题。比如，基督徒是否可以吃祭异教偶像的肉？另外，哥林多教会陷入了与敬拜相关的一些事情的争论中。比如，是否一些成员比其他成员更为重要？属灵恩赐究竟起着什么作用？哥林多的基督徒似乎经历了类似于今天的灵恩运动的经验，并且急于想弄明白这种现象该如何解释。与此同时，保罗还讨论了一些神学问题，其中包括了对复活性质问题的重要讨论。

《哥林多后书》以其悲观的语气闻名于世。保罗被迫取消了一个访问哥林多的计划，对此他极为愤懑。面对那些批评他的人，保罗在这封信中说明了他作为执事和使徒的凭据，证明了他的这种职分。与此同时，保罗强调了上帝的怜悯和恩惠。

通常认为，《加拉太书》的写作时间大约是公元 53 年。另一种可能是，这封

书信写作于耶路撒冷会议(徒 15)之后不久,这次会议提出的一些问题与保罗在《加拉太书》中所讲论的问题非常近似,这意味着其写作时间可能更早些,也许在公元 49 年左右。这封书信最主要的主题是基督徒不再受旧约律法的束缚。按照保罗的看法,基督徒是因信称义,而不是因守律法称义。因此,基督徒不必行割礼。这说明在加拉太教会中可能有"犹太化信徒"(即希望基督徒仍然相信旧约律法的人)。

《以弗所书》引起了一些困难。以弗所是小亚细亚地区的首要城市,保罗在这里的传福音工作曾遭遇过巨大困难。保罗书信中惯常使用的具体问候,在这封书信里并没有出现。一些学者因此推论,这封书信并不是写给某一特定教会的,而是希望在小亚细亚地区的所有教会中流传。该信的许多手写版本中甚至没有具体提到以弗所(弗 1:1)。此信也不直接处理任何错误的具体教训,这进一步说明保罗可能想让小亚细亚地区的所有教会传阅这封书信,所以没有针对某一特定教会的具体问题。其写作时间难以严格确定。

《腓立比书》是写给腓立比城的基督徒。腓立比在马其顿地区,是罗马帝国重要的殖民地,保罗在他的第二次传道旅程中在这里传过福音(徒 16:11—40)。腓立比是保罗传讲福音的第一个欧洲城市。这里犹太人很少,所以没有犹太圣殿(徒 16:16 只提到"祷告的地方",并不是圣殿)。这也可以解释为什么保罗在这封信中没有引用旧约的任何内容,为什么这封信没有涉及任何争论。通常认为,保罗的这封信写于被监禁时期,或许是在罗马,大约在公元 61 年。这封信中所谈到的情形与《使徒行传》28:14—31 的描述正好吻合。《使徒行传》的这些章节写到,当时保罗正受到软禁,但仍允许客人来访,并享有至少是一定程度的自由。

《歌罗西书》的写作时间很难确定。有迹象显示,这是一封晚期书信。歌罗西(在英文中也拼作 Colosse)城位于小亚细亚的吕克司河边。保罗从未在他的任何一次传道旅程中到这里传过福音。但是,保罗在以弗所传道时,有一个归信者,名叫以巴弗(徒 19:10),他为了传讲福音曾经到过这个城市。

96

这个年轻的教会中出现了一些错误的教训,保罗这封信就是针对这些而写的。这些错误的教训从未具体说明,但其基本特征却很清楚。他们强调一些奥秘的或神秘的知识(这个主题后来发展成为诺斯替教派的一个重要主题,诺斯替教派在公元 2 世纪时具有极大的影响力);强调关于什么可吃、什么不可吃的

一套严格的律法，这与强调禁欲主义相关；倾向于贬低耶稣基督的重要性；并倾向于崇拜天使。这些观念在很大程度上是犹太教思想与古希腊思想的一种混合。保罗对这些教训进行了反驳。保罗强调，在耶稣基督里，我们需要知道的关于上帝及其意旨的知识，都已经至高无上地、独一无二地、充分地启示出来了。

写给帖撒罗尼迦的两封信也许是保罗最早的书信。前面我们已经讲到，《加拉太书》的写作时间较早，可能写于公元 49 年。但是，大多数学者仍然认为，写给帖撒罗尼迦的信是保罗最早的作品。《帖撒罗尼迦前书》写于哥林多，写作时间可能是公元 51 年，尽管具体的写作日期仍不能确定。帖撒罗尼迦是马其顿地区最大的城市，在其第二次传道旅程中保罗曾到这里传过福音（徒：17：1—14）。保罗在此只做了短暂停留，就被迫逃离。在去雅典和哥林多之前，保罗逃到附近的庇哩亚去避难。在到达哥林多后，保罗写信给帖撒罗尼迦的基督徒，给予鼓励和指导。《帖撒罗尼迦后书》可能是在第一封信之后六个月写的。两封信集中讨论耶稣再生以及基督徒需要保持警醒的问题，这些书信表明，在最早期的教会中，人们很关心那些在耶稣再来之前离世的基督徒的命运。

保罗写给提摩太的两封信，加上写给提多的一封信，构成了一个特殊的类别，因为它们不是写给教会，而是写给个人，并且具有强烈的教牧色彩。这些书信特别关心教会的管理问题和基督徒的生活实践问题。所以，这三封信通常被称为“教牧书信”。教牧书信的写作时间是在《使徒行传》28 章所记述的事件之后。最明显的理由是，保罗在罗马被解除软禁的时间，大约是公元 63 年，这些书信是他在被释放之后写的。

前两封信是写给提摩太的，他在保罗的传道工作中起到了重要的作用（特别是在亚该亚和马其顿。参见徒 17:14—15； 18:5）。保罗在几封信中都满怀深情地提到过他（腓 2:19—22）。另外，保罗在其书信开头的问候语中，六次提到了提摩太（林后，腓，西，帖前，帖后，门）。提多是保罗的众多外邦追随者之一。在保罗传道的几个主要阶段，提多忠实地、殷勤地服侍着保罗。在《使徒行传》中，路加从未提到过提多。但新约圣经的其他地方频频地讲到提多，这显示了提多对于早期教会的重要性。

这些书信在许多方面与保罗的早期书信有所区别。它们是写给个人，而不是写给教会的；主要关注的是教会的秩序和管理问题，而不是信心和行为问题；

97 所有三封信的风格和用词都不同于保罗的早期书信，如《歌罗西书》或《罗马书》。许多人根据这些发现推论说，这些书信不是保罗写的。但是，其他人则认为，这只是保罗对公元60年那个时代形势发展的一种回应。

保罗书信中的最后一封是《腓利门书》。这封短信写于罗马，也许写于保罗遭受软禁的时候（大约是公元60年）。这是极其特殊的一封信，它处理的不是神学问题，而是一个纯粹实践性的问题——逃跑奴隶的命运问题。

二、 彼得书信

新约收录了彼得所写的两封书信。彼得被公认是耶稣最优秀的门徒。第一封信写给分散在小亚细亚广大地区的基督徒，他们正面临着遭受迫害的威胁。迫害尽管还没有开始，但显然已经被彼得书信的读者们看作是一种严重威胁。不难发现，信中所述情况与我们所知道的尼禄统治时期（公元54—68年）基督徒所面临的困境完全吻合。彼得指出，他写这封信的时候身在“巴比伦”（彼前5：13）。此信旨在鼓励基督徒勇敢面对困难和迫害，同时提醒他们基督已经为他们承担了苦难。在彼得看来，对于生活在敌对环境中的基督徒，苦难是不可避免的一部分。彼得感谢西拉在这封信的写作过程中对他的帮助（彼前5:12）。极有可能西拉不只是转录了彼得的话。当时，记录者经常负责将作者的思想整理成更好的希腊文。《彼得前书》以精彩的希腊文写成，难以想象曾经是加利利渔夫的彼得能写出这样好的希腊文！比较而言，彼得第二封信的希腊文就糟糕得多（其中没有提到西拉），而且似乎预见了早期教会历史的更晚时期将会出现的一种情形。

三、 约翰书信

约翰的三封书信在内容和风格上都非常相似。其作者都是使徒约翰，他也是第四部福音书的作者。《约翰福音》与约翰书信——尤其是《约翰一书》——的写作风格、所用词汇都具有明显的相似性。人们通常认为，约翰三封书信的写作时间是公元1世纪末期，可能大约在公元85—90年写于以弗所城。前两封书信的读者身份不能确定，是写给一般信徒的，很可能是为了在那些旅行传道人之中流传使用。第三封书信专门写给“该犹”，但他的身份也不能确定。

约翰在书信中显然特别重视某些形式的诺斯替主义所带来的威胁。在约翰

给它们写信的这些教会中，诺斯替派的一些思想似乎已经渗入。《约翰一书》至少明确提到了诺斯替主义的两个教训：一个是耶稣的人性是表面上的，不具有真实性；另一个是把"灵魂"与"物质"两者截然分开。第二个思想的结论就是，肉身性质的犯罪不影响一个人灵魂的性质。《约翰一书》强调了基督人性的真实性，肯定基督徒不应当犯罪。

四、 其他书信

在新约中，《希伯来书》是最令人着迷的书信之一，它强调耶稣代表着旧约献祭制度的完成。本书作者不详。一些更早的译本暗示，保罗是这封书信的作者。 98 但是，文本本身没有这样的声明，而且其写作风格无论怎样看都与保罗书信差别巨大。巴拿巴或亚波罗是这封信最可能的作者，《使徒行传》以赞赏的笔调提到了这两个人。他们都非常熟悉旧约，希腊文极好，正如《希伯来书》所展现的那样。不能确定这封信具体是写给谁的。其最可能的读者是那些已经归信基督教的说希腊话的犹太人，他们想要知道他们的新信仰与犹太教旧的方式、旧的思想之间的关系。这封书信的写作时间并不清楚，而且作者心目中的受信人也不明确。

新约中有一组书信有时被称为"大公书信"(catholic letters)或"普通书信"，因为这些书信不是写给某一具体个人或具体教会的，而好像是想让大范围的信徒阅读。("catholic"一词的意思是"大公的"或"一般的"。)《雅各书》是这组书信的第一封。这封书信大概不是使徒雅各所作，而是耶稣的弟弟雅各所作，他在耶路撒冷会议中起到了重要作用(徒 15:13)。耶路撒冷会议特别关心的问题是，信基督的人是否有义务遵守摩西律法，特别是男性应当受割礼的要求。会议最后决定，这不是必要条件(见边码 174 页)。但是，《雅各书》并没有提到这一争论，说明其写作时间在耶路撒冷会议之前。雅各在这封信中想要纠正对保罗的因信称义教义的一个可能误解，这意味着其写作时间是在公元 50 年代末或公元 60 年代初的某个时候。

《犹大书》是新约中最短的书信之一，作者的准确身份不能确定。这封书信的主要目的是反驳一种广泛传播的教训。这种教训似乎与《彼得后书》所记录的相似，好像是带有流行的犹太迷信因素的一种诺斯替主义。

第四节 《启 示 录》

《启示录》是新约的最后一卷书。传统上认为其作者是使徒约翰，新约中的《约翰福音》和三封约翰书信也是出自他的手笔。《启示录》的写作时间应该较晚，也许是在罗马皇帝图密善统治（公元 81—96 年）的后期。当时，罗马政府正在罗马帝国的某些地区试图镇压基督教，特别是在小亚细亚地区。

在风格上，这卷书与旧约《但以理书》的后半部分类似，是启示性的。主要采用异象的表达形式，广泛运用象征和高度形象化的语言。有时，象征所代表的意义相当明确。在几处经文中，对罗马城、罗马帝国和罗马皇帝都有清楚的影射。然而，在许多情况下，异象则难以解释，对其所进行的解释只能是推测性的。这卷书的目的很明确，就是通过说明罪恶和迫害终将被战胜，苦难和伤痛在新耶路撒冷中不复存在，对处于苦难中的基督徒予以鼓励。

99

在这一章中，我们已经了解了新约的概貌。耶稣基督这一主题可以说支配着整本新约。马丁・路德对这一点做出了如下概括：耶稣基督是“圣经的焦点”，圣经是“基督的襁褓和他所躺卧的马槽”。我们已经考察了一些有关基督教对耶稣的身份和意义的理解。但这还不够，我们还需要谈及更多。基督教信仰也不仅仅局限于有关耶稣的思想。因此，在接下来的几章中，我们要继续讨论有关基督教信仰的基本主题。我们一开始要探讨的是这些基本主题的来源和规范。

第五章　基督教信念的背景

100

基督徒不只是简单地相信耶稣或上帝，而是相信与他们有关的一些特别确定的道理。在本书的第一章，我们已经看到基督徒对耶稣所持信念的一些方面。然而，我们显然还需要提供一个有关基督徒信念的更具实质性的描述——而不单单是关于耶稣基督的。本章将会揭示与基督教信念的背景相关的一些问题，而在接下来的一章中，我们将更为详尽地讨论基督教的信念。

在正确理解具体信念之前（例如，基督徒对上帝或耶稣基督的信念是什么?），我们需要探索一下这些信念的背景。例如，“相信”到底意味着什么？另外，基督教思想从何而来？基督教信念的来源和规范是什么？令人难以捉摸的“神学”一词（该词通常用以描述对基督教信念的系统研究）到底是什么意思?

在这一探索过程开始之际，我们将思考基督徒在提到“信心”一词时是什么意思。

第一节　什么是信心?

从圣经的角度看，“信心”（faith）一词包含几个方面。有一个圣经主题尤其重要，这就是“信靠上帝”这一思想，这种思想与旧约圣经中有关上帝呼召亚伯拉罕的著名记载有关（创 15:1—6）。该记载讲述了上帝如何应许要赐给亚伯拉罕无数的后裔——多如夜空中的星星。亚伯拉罕相信上帝，也就是相信上帝向他所立的应许。与此相似，耶稣周围的人群一经常被描述为有“信心”——意思就是他们相信耶稣拥有特殊的地位、身份或权柄，而且相信耶稣有能力医治他们的病患，或者满足他们的需要（例如：路 5:20；17:19）。此处的基本思想同样是“信靠”（trust），而且在这种情况下也与一种分辨力融合在一起——即看出耶稣身上有某种特质，使他配得那种对他的信靠之态度。

一些作家强调，信心从根本上讲就是**信靠**，马丁·路德（1483—1546）便是其中之一。信心就是信靠一位赐应许上帝，而且他的应许值得信赖。路德在1520年撰写了重要的文章《教会被掳到巴比伦》（*The Babylonian Captivity of the Church*），他在文章中强调了信心的这一方面。

101

> 凡是有立约之上帝说话的地方，那里就必定有接受那些应许者的信心。显然，我们的救恩开始于信心，凭此信心，我们牢牢抓住赐应许之上帝的话语。上帝在我们一方没有作出任何努力的情况下，因其白白的和靠功德无法赚取的怜悯而在我们之前行事，并且赐给我们应许之言。



图5.1　卡尔·巴特，1957年。AKG-Images/ullstein bild.

路德强调，信靠某个不配得信任之人是毫无益处的——无论我们想多么热情洋溢地信靠他们。对完全值得我们信赖的人，我们哪怕有一点点的信心都是更为可取的。然而，信靠不是一时的态度。对路德来说，信靠是坚定不移地信任的人生态度，一种对上帝应许所持的恒定的信念。正如巴特（Karl Barth，或许是20世纪最重要的新教神学家）所说："唯有上帝才是信实的，而信心是我们对上帝及其应许和引导所持定的信靠。持定上帝也就意味着相信上帝是可以信靠的，并且活在这种确据中。"

路德试图为信心（faith）提供一个有效的定义，而这一定义又在加尔文（1509—1564）的《基督教要义》中得到了进一步的阐述。该书首次出版于1536年，之后出现了许多不同的版本，直到最后于1559年形成了最终的版本。加尔文名副其实是表达精确和逻辑清晰的神学家，他的书通常很容易阅读和理

解。他对信心提出了如下言简意赅的定义。

> 信心的正确定义是：它是对上帝向我们所施之仁慈的持续而确定的认知，上帝的仁慈体现为他在基督里赐下恩典的应许，它不仅由圣灵启示在我们的头脑中，也被圣灵印刻在我们的内心中。

在该定义的第一部分，加尔文提到信心是“对上帝向我们所施之仁慈的持续而确定的知识”。他在此所使用的语言表达了对上帝的信心，并且强调上帝是可信赖的。尽管信心被定义为一种“知识”，它却是某种特别具体的知识。它并不是一般意义上的“知识”，实际上它甚至不是“有关上帝的知识”。它特指“有关**上帝对我们所施之仁慈**的知识”。加尔文追随路德的思想主张：从根本上讲，信心是建立在上帝之**良善**的基础上。它不仅仅在于接受上帝存在这一事实，而在于经历上帝对我们的良善。在一些基督教的批评者看来，信心只不过是对批判思维的逃避。“相信上帝”这一概念遭到一些理性主义作家的嘲笑，他们认为，除非上帝的存在可以得到证明，否则便没有理由给予这种所谓的神性(divinity)以丝毫的关注。理查德·道金斯(Richard Dawkins)——世界上最有名的无神论者之一——便持这种立场。道金斯声称，信心便意味着“盲信，脱离了证据，甚至是不顾证据”。他于1976年首次提出这一观点，这表达了决定道金斯态度的“核心信念”之一。这一“不容商议”的核心信念在1992年又浮现出来。当时，道金斯在爱丁堡国际科学节上作了一个讲座，在该讲座中，他表达了自己对信心和证据之关系的观点。藉此，他再次痛斥信仰在理智上是不负责任的。 102

> 信心是“伟大”的逃避，是为逃避思考和评估证据的需要而想出的“伟大”借口。信心是一种即便缺乏证据而仍固守的信念——甚至或许恰恰因为缺乏证据而有的信念。……信心不允许用论证来为自己辩护。

作为一个自然科学家，道金斯在人类思想的每个方面都坚持证据和证明应有的重要地位。他问道：这为何不能同样适用于信仰呢？为何竟然有人认真对待一种不可信和过时的信念呢？为何他们不认为信仰是“盲信，脱离了证据，甚至不顾证据”呢？

此处所当指出的关键一点是:道金斯提供的定义完全不是基督教的信心观。道金斯没有为其定义提供证据,而且他的定义几乎和任何宗教(或其他)意义上的信心都没有关系。他没有提供证据来证明该定义代表了宗教观点,也没有引用任何权威观点来支持自己。笔者本人不接受这种信心理论,而且我也没有遇到过一位神学家会认真对待这种信心理论。任何基督教宗派的正式信仰宣言都不会支持道金斯的定义。

从著名的圣公会神学家格里芬—托马斯(W. H. Griffith-Thomas, 1861—1924)对信心的定义,我们可以看到道金斯的批评站不住脚。他在《神学原理》(*Principles of Theology*, 1930)一书中对信心所下的定义,差不多每一个基督教作家都会认同。

> [信心]会影响人的全部本质。它始于建立在充足证据基础上的理智信念;继续存在于心中的确信或以信念为基础的情感;最后止于意志的认同,信念和确信通过意志的认同在行为上表达出来。

这是一个准确和可靠的定义,它综合了典型的基督教信心观的核心要素。而且这种信心"始于建立在充足证据基础上的理智信念"。

第二节 上帝存在的证据?

那么,这是否意味着基督徒相信自己能够以绝对的确定性证明上帝的存在或其信仰的其他方面呢?并非如此。绝大多数神学家和宗教哲学家的基本态度可以概括如下:有些东西的确可以得到证明;但有些方面本质上是不可证明的,而上帝便属此列。关于上帝存在的证明这一问题,基督徒基本的态度是:这不是理性能够完全证明的问题。上帝的存在虽然是**超越**理性的,但这一事实丝毫也不意味着上帝的存在是**反**理性的。正如许多作家所认为的,上帝的概念很有意义,它也使得我们周围的世界具有很多的意义。我们可以提供一些精彩的理由,以证明上帝的存在;然而,这些理由并不能算作"严格的逻辑证明"或者"确定的科学试验"。

103

我们可以借着思考阿奎那(约1225—1274)的著作来探索这一问题。阿奎那或许是中世纪最著名和最具影响力的神学家。他出生于意大利,后来因其在巴黎大学和其他北部大学的教学和写作而成名。其名声主要来自《神学大全》(*Summa Theologica*)一书。他晚年才开始写作该书,而且在去世时还没有完成。然而,他也撰写了许多其他重要的著作,尤其是《反异教大全》(*Summa contra Gentiles*)。该书是关于基督教信仰——尤其是上帝的存在——之合理性的主要陈述。阿奎那相信,完全可以从人对世界的普遍经验中找出指向上帝存在的证据。阿奎那的"五种方法"(Five Ways)代表了支持上帝存在的五个论证线索,其中每种方法都涉及这一世界的某个方面,而这一方面指向了造物主的存在。

那么,阿奎那找到了哪些指向上帝存在的证据呢?阿奎那的基本思路是,世界像镜子一样反映着上帝——它的创造者。这一思想在他的"存在之类比"(analogy of being)的教义中得到了更加正式的表述。正如画家会在其作品上签名以使人认出这是他的作品,同样地,上帝在其创造物上印上了神圣的"签名"。以世界的创造者——上帝——为根据,可以解释我们在世界上的发现,比如,世界是有秩序的。如果上帝不仅创造了世界,而且在世界上印上了自己的形象和痕迹,那么,有关上帝本质的一些方面就可以从被造物身上而得以认识。

我们在被造物的哪些地方可以找到上帝存在的证据呢?阿奎那认为,世界的秩序是上帝存在和上帝智慧最有说服力的证据。这是一个基本假定,它是"五种证明"中每一种的基础。尤其是对于经常被称为"设计论证明"或"目的论证明"的这个证明,这个假定特别重要。我们接下来要通过思考这"五种证明"中的第一种和最后一个来阐释这些问题。

第一个证明始于一个发现:世界上的事物是运动的或变化的。世界不是静止的,而是运动的。例证俯拾皆是。雨从天上落下,山石向山谷滚去,地球绕着太阳转(顺便提一下,这是阿奎那所不知道的一个事实)。这是阿奎那的第一个论证,通常被称为"运动证明";然而明显的一点是,所提到的"运动"实际上是从更宽泛的角度来理解的,因此,有时翻译成"变化"更合适。

那么,大自然的运动是如何开始的呢?它为什么在变化?为什么它不是静止的呢?阿奎那认为,每一个运动着的事物都有另外的事物在推动,因为每一个运动都是有原因的。事物不能自己运动,必须由他物推动。所以说,每一个产生运动的原因本身也必须有一个原因,这个原因同样也有它自己的原因。因此,正

如我们所熟知的，世界的背后存在着一连串导致运动的连续原因。阿奎那认为，除非这些原因的数量是无限的，在这一连串原因的开端必定存在着一个唯一的起始原因。正是这个起始因启动了整个运动系列，它是世上一切运动的终极原因。我们可以看到反映在世界的运转方式之中的伟大的因果链条，其源头正是这个唯一的起始因。阿奎那从事物是运动的这一事实出发，论证存在着所有运动的唯一起始因，而且他得出结论——这个唯一的起始因就是上帝。

104 近来，这一论证被重新表述如下：上帝是导致世界形成的那一位。因为这一原因，该论证方法经常被称为“宇宙论证明”(cosmological argument)（取自希腊语单词 kosmos，意思是“宇宙”）。有关这一证明，我们最常看到的表述如下：

1. 宇宙中的万物皆依靠其他东西而存在。

2. 宇宙各组成部分如此，宇宙本身也是如此。

3. 因此，不论宇宙已经存在多久，还要存在多久，它的存在都依赖自身之外的其他东西。

4. 因此，宇宙依赖上帝而存在。

该论证基本上假设：宇宙的存在是需要解释的。很明显，这种论证直接与现代宇宙学研究相关，尤其是探究宇宙起源的“大爆炸”理论。

第五个——也就是最后一个——论证方法被称为目的论证明(teleological argument)。其名称源自希腊词汇 telos，也就是“目的”或“目标”的意思。阿奎那注意到，世界万物明显带有智慧设计的痕迹。自然过程、自然物与人心灵中的某些确定的目的似乎是相适应的。它们像是有目的被设计出来。但是，自然物不能自己设计自己，它们一定是由他人或他物设计和制造的。从这样一个观察出发进行论证，阿奎那得出结论：必须承认，自然秩序的来源是上帝。

威廉·佩里(William Paley, 1743—1805)继续发展了这一论证。按照佩里的理解，这个世界就像一个钟表。它显示了智慧设计的证据，而且也表明它是为了某个目的而被创造的。如果钟表存在，那么就必须存在一位钟表匠。佩里尤其注意到人类眼睛的构造。他论证说，眼睛的构造极其复杂和精细，因此它只能是智慧设计和创造的结果。

佩里的论证在 19 世纪的英国特别具有影响力。然而，其论证的合理性被达

尔文(Charles Darwin, 1809—1882)的进化理论所腐蚀,因为后者提供了另一种方法,来解释如此复杂的结构是如何产生的。在《物种起源》(1859)一书中,达尔文坚持认为,这一切都可以在纯粹自然进化的基础上得以解释,而不需要一位智慧的、具有神性的创造者。不过,"设计论证明"(argument from design)依然是一个值得关注的思想,人们也继续对此感到着迷。

从结构上来讲,阿奎那的两个证明是相似的。每一个证明都是沿着一个因果序列追溯到其唯一的源头,并且认为这一源头就是上帝。因此,从严格意义上讲,这些并不是"证据",因为它们实际上是以上帝的存在为前设的!但实际上,阿奎那的进路不是这样。他的论证思路是:如果我们假设上帝创造了世界,我们就有了一种可以理解许多事物的理解世界方式。换句话说,阿奎那是在论证:从基督教的观点看,上帝的存在与我们所观察到的世界是非常吻合的。所以,这是对上帝存在的确认,而不是证明。

但是,其他神学家却带着怀疑的目光看待那些"证据"。伟大的法国数学家和哲学家帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662)对阿奎那所采纳的这种方法提出了两个关键问题。第一,他很难接受,从那种论证推导出的哲学家的抽象"上帝"会是旧约和新约圣经中永活的上帝。在其《思想录》一书中,帕斯卡如此说道:"有关上帝存在的形而上学证据是如此远离人类的思考和推理,又是如此复杂,以致它们几乎没有任何影响力。"

105

但第二点是,帕斯卡尔辩论说,这些"证据"默认上帝主要是通过理性来认识的。但在帕斯卡尔看来,人心也有相信(或不相信!)的理由。"我们认识真理,不仅仅是借助理性,也是借助人心。"上帝对人类处境的吸引力远远超过了我们所认识的世界与基督教信仰的观念之间的共鸣。它包括了对上帝深深的渴望;帕斯卡尔认为这一点在人类孜孜不倦地寻求上帝以及终极意义过程中至关重要。

最后,根据帕斯卡尔的理解,你凭着辩论不能把人带进上帝的国度。上帝的存在不属于可以证明的范畴。同样,人也不能证明上帝不存在。人们很容易忽略这样一个事实:无神论也是一种信仰。一位无神论者相信没有上帝。然而,这种信念与基督教相信上帝的确存在的信念同样难以证明。

第三节　基督教信念的来源

在漫长的历史中，基督教神学有三个根本来源：圣经、传统和理性。鉴于它们的重要性，我们将较为详细地审视每一个来源，然后再转向我们的第一个话题。

一、圣经

我们已经探讨了基督教圣经的一些特征，并且指出了它的重要性。圣经的英语词是"Bible"或"Scripture"，与其形容词形式"biblical"或"scriptural"实际上可以互换。"Bible"和"Scripture"这两个词都用来指被视为基督教思想权威的同一组文本的结集(尽管其权威的性质和程度是有争议的)。在基督教界有一个广泛的共识，即圣经在建立和衡量基督教信念方面占据特别重要的地位。所有基督新教的信条(confessions of faith)都强调了圣经的核心地位。最近，第二次梵蒂冈会议(the Second Vatican Council，1962—1965)重新确认了圣经对天主教神学和布道的重要性。圣经的权威是与"默示"这一观念连系在一起的。换言之，从某种意义上说，圣经的话语传递出上帝的话语。绝大多数基督新教的信条都明确表达了这一点。例如，高卢信条(Gallic Confession of Faith，1559)便包括如下宣告：

> 我们相信包含在这些书卷中的"**话语**"是从上帝而来，而且其权威性单单出自于上帝，而不是出自于人。

《天主教会要理问答》(1992)也陈述了类似的立场，如下：

> 上帝是圣经的作者。上帝启示的真理包含、呈现在圣经经文之中，是在圣灵的感动之下写成的。神圣的母教会凭着使徒时代的信心，将旧约和新约整个地、全部地接受为神圣的正典。其理由是，圣经是在圣灵的感动下写成的，上帝是圣经的作者，圣经也是作为上帝的话语被传给教会的。上帝感

动这些作者写成了这些神圣的书卷。

我们从这些引言可以清楚地看到，对于教义和道德规范问题，圣经拥有权威。“默示”的概念经常被用来解释圣经对基督徒的特定权威。圣经在基督教神学中的特殊地位依赖于其神圣来源，这种思想尽管可能陈述得有些模糊，但是在新约本身和以后对新约内容的思考中都可以找到。《提摩太后书》3:16—17说，圣经是“上帝所默示的”(theopneustos)。在任何关于圣经被默示的方式及其意义的讨论中，这句话都非常重要。在早期的基督教思想中，这种思想十分普遍，没有争议。说希腊话的犹太哲学家亚历山大的菲洛(Philo，约公元前30年—公元45年)认为，圣经完全是上帝所默示的，圣经书卷的作者是上帝所使用的被动的工具，上帝使用他们来传达他的旨意。 106

基督徒经常把圣经称为“主的话”或“上帝的话”。这一点在公众崇拜中更加明显。在读完圣经经文后，经常伴随着以下回应：

宣读经文者：这是主的话语。

会众：感谢归于上帝！

那么，这一宣告意味着什么呢？

第一，“话语”(其英语词是“word”，汉语圣经中通常将之翻译成“道”——译者注)既蕴含了行动，又蕴含了传达信息。正如一个人所说的话可以表达他的性格和意愿，同样地，圣经(特别是旧约)将上帝向人说话理解为上帝向人们告知他对人的计划和希望。因此，“上帝之道”这一短语蕴含了行动、揭示和传达。从传统上看，基督教神学认为这一揭示的过程是以耶稣基督为中心的，并且体现在圣经中。基督和圣经两者之间的内在关系是基督教神学的一个重要主题。

“上帝之道”这一概念集许多思想于一身，是综合性的，具有许多微妙的含义。在基督教传统和圣经本身中可以辨别出三种主要的、相互关联的意义：

(1)“上帝之道”这个术语用以指耶稣基督是上帝道成肉身(约1:14)。这是该术语在新约中最明确的用法。基督教神学说基督是“上帝道成肉身”，试图以此来表达这种思想：上帝的旨意、计划和本性在历史中通过耶稣基督这个人才为人所知。是耶稣基督的行为、品格和神学身份，而不只是他所说的话，让人们了

解到上帝的本性和计划。

(2) 该术语也指"基督的福音"或"关于耶稣的信息或宣告"。在这种意义上，"上帝之道"指的是上帝通过耶稣的生、死、复活所成就和显明的。

(3) 在一般的意义上，该术语用来指全部圣经。这可以视为基督来临的背景，并且讲述了耶稣到来的故事，探讨了耶稣基督的生、死和复活对于信徒的意义。

卡尔·巴特使用"上帝之道"一词时就有这么几重的考虑。巴特的"上帝之道的三种形式"这一教义区分了"道"的三重活动：从在基督里的上帝之道，到道在圣经里的见证，最后到道在信仰群体中布道时的传扬。因此，教会的布道与耶稣基督其人之间具有直接的有机的关系。

二、 传统

早期教会中一系列的争议使人们认识到"传统"这一概念的重要性。"传统"107 一词来自拉丁文 traditio，意思就是"递交"、"传递"或"转交"。这是完全符合圣经的思想：圣保罗提醒读者，他要把从其他人那里所领受的、有关基督教信仰的核心教导传递给他们(林前 15:1—4)。该术语不但可以指把教导传递给别人这一动作——保罗认为这是务必要在教会中做的，也可以指以这种方式被传递下去之教导的总和。因此，传统可以理解为一个**过程**，也可以理解为**教导的内容**。教牧书信(《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》，这三封新约圣经书信尤其关注与教会秩序有关的东西，为要确保基督教教导的连续性以及正统教义的保持)尤其强调了"牢牢地守着从前所交托你的善道"的重要性(提后 1:14)。新约圣经有时也从反面使用"传统"一词，用以指"并非是上帝赋予权威的人的思想和行为"。正是基于此，耶稣基督曾公开批评犹太教中一些人的传统(例如，见太 15:1-6;可 7:13)。

在公元 2 世纪出现了一个争议，而该争议使得传统这一概念的重要性第一次明显体现出来。有关诺斯替主义的争议是以几个问题为中心的，其中包括救恩是如何实现的这一问题。基督教作家发现，他们必须面对一些非同寻常和极具创造性的对圣经的解释。他们当如何处理这些解释呢？如果圣经被视为权威，那么，每一个对圣经的解释都应被看作具有平等的价值吗？

里昂的爱任纽(Irenaeus of Lyons)是教会历史上最伟大的神学家之一。他

并不这样认为。如何解释圣经是信徒面对的最重要的问题。他认为，持异端信仰者是按照他们的趣味来解释圣经。而与之相反，持正统信仰的信徒是按照圣经书卷的作者使徒们所认可的方法来解释圣经。从使徒手中、借着教会传递下来的不只是圣经文本本身，也包括阅读和理解那些文本的某种特定方法。

> 每个希望明白真理的人都应当考虑使徒的传统，该传统已经在全世界的所有教会中为人所知。我们可以数算教会中直到今日使徒所任命了主教及其继任者，他们从不晓得、也从未教导过这些异端者所凭空想象的东西。

爱任纽所要表达的要旨是，基督徒的教导、生活和对圣经的解释就像一条不断流淌的小溪，可以从使徒时代一直延伸至他自己的时代。教会能够指出那些秉承教会教导的人，也能够指出某些公共信经。这些信经为基督教信仰定下了基本的基调。因此，传统保证了对使徒起初教导的忠实，也可以保护教会免受诺斯替主义者的侵扰——以新奇的手法错误地解释圣经文本。

这种阐述具有重要的意义，而“信经”将这一意义表明出来。信经就是对基督教信仰的基本内容所作的公开性、权威性的宣告。信仰的内容是以圣经为基础的，但避免了对圣经内容标新立异的解释。在公元 5 世纪早期，勒林的文森特(Vincent of Lerins)又进一步阐述了这一点。他担心，一些新奇教义的提出并不合理，应该有一些公共的信仰标准来衡量这些教义。那么，有哪些标准可以帮助教会避免那些错误呢？在文森特看来，答案很明显：就是传统。文森特认为，传统是“在普世教会规则的指导下解释先知和使徒著作的一种法则”。 108

三、 信经

以上我们指出了信经的重要性，现在我们来探讨这些信经是如何成为今天这种形式的。促使信经产生的因素，以下两点尤其重要。

(1) 公开宣告信仰的需要。信经可在教导中使用，也可以用于为基督教信仰辩护，使之不受到曲解。

(2) 受洗时个人“认信”的需要。

我们已经谈论了第一点，而第二点需要进一步的解释。我们都知道，早期教会对新会友的洗礼十分重视。在公元 3 世纪和公元 4 世纪，出现了某种特定的

教导和洗礼的模式：教会的新会友在大斋节（Lent）期间接受基督教基本信仰的教导，而在复活节那日受洗。这些教会的新会友被要求以认同基督教信仰的主要信条的方式确认他们的信仰。

希坡律陀（Hippolytus）的《使徒传统》（*Apostolic Tradition*）一书出现于公元3世纪的前几年，按照该书的记载，每个将要接受洗礼的人都要被问及三个问题：你是否相信上帝，全能的父？你是否相信耶稣基督，我们的救主？你是否相信圣灵、圣教会以及罪得赦免？随着时间的推移，这些问题渐渐被改编成信仰告白，而每个接受洗礼的人都要确认这些内容。

从这些“洗礼信经”（baptismal creeds）演变而来的最重要的信经是使徒信经，该信经在今日基督徒崇拜中被广泛使用。传统观点认为，该信经由十二个陈述组成，十二使徒每人贡献一句。尽管现在人们普遍同意该信经并非真正出自十二使徒之笔，然而它的内容本质上却是“使徒性的”（apostolic），因为它包含了教会从使徒那里所传承下来的、有关基督教信仰的精髓。目前这一版本的信经可以追溯至公元8世纪。按照现在的样子，该信经表述如下：

> 我信上帝，全能的父，创造天地的主；
>
> 我信我主耶稣基督，上帝的独生子；因着圣灵感孕，从童贞女马利亚所生；在本丢·彼拉多手下受难，被钉在十字架上，受死，埋葬；降在阴间；第三天从死里复活；他升天，坐在全能父上帝的右边；将来必从那里降临，审判活人，死人。
>
> 我信圣灵；我信圣而公之教会；我信圣徒相通；我信罪得赦免；我信身体复活；我信永生。阿们。

请注意：该信经仍然分为三个部分，对应于希坡律陀所记载的、在公元3世纪时向受洗者所提问的三个问题。尽管每个问题都被扩展了，同样的基本结构依然清晰可见。

尼西亚信经是另一个较长版本的信经。该信经补充说明了有关耶稣身份的信仰陈述，这是为了回应公元4世纪有关耶稣身份的争论。尼西亚信经的以下陈述表明了基督徒对耶稣身份的理解，而这是对略显单薄的使徒信经所作的重要扩充。

1. 我信独一上帝，全能的父，创造天地和有形无形万物的主。

2. 我信独一主耶稣基督，上帝的独生子，在万世以前为父所生，出于神而为神，出于光而为光，出于真神而为真神，受生而非被造，与父一体，万物都是藉着他造的；

3. 他为要拯救我们世人，从天降临，因着圣灵，并从童女马利亚成肉身，而为人。

4. 在本丢·彼拉多手下，为我们钉于十字架上，受难，埋葬；

5. 照圣经第三天复活；

6. 升天，坐在父的右边；

7. 将来必有荣耀再降临，审判活人死人；他的国度永无穷尽；

8. 我信圣灵，赐生命的主，从父和子出来，与父子同受敬拜，同受尊荣，他曾藉众先知说话。

9. 我信独一神圣大公使徒的教会；

10. 我认使罪得赦的独一洗礼；

11. 我望死人复活；

12. 并来世生命。①

109

在当代基督教中，信经依然具有重要意义。大多数公众崇拜都包含定期共诵某一个信经的内容。许多教区的学习课程和讲道系列都是以解释信经内容为大纲的。在开始事奉之前，许多基督教神职人员通常需要公开宣告对信经的认同。

四、 理性

最后，我们需要指出理性在基督教神学中的重要性。从传统来看，基督教神学认为理性的作用从属于启示。托马斯·阿奎那认为，超自然的真理需要被启示出来，我们才能知道。理性单凭其本身不能使人认识上帝的奥秘。然而，一旦这些奥秘被启示出来，理性却可以思想这些奥秘。这是绝大多数基督教神学家所采取的立场。理性有助于我们反思启示。

---

① 引自《历代信经和信条》，赵中辉译，改革宗翻译社。——译者注

在西方文化的伟大“理性时代”(大多数历史学家认为这包括从1750年到1950年间的二百年时间),这一理论受到了挑战。人们认为,理性足以推导出我们所需知道的有关上帝的一切。我们无需诉诸上帝的启示,而是可以完全依赖理性。这一立场通常被称为“理性主义”,今天,在一些领域依然可以见其踪迹。

近年来,西方文化开始反对这种对理性的强调。后现代主义的兴起与人们渐渐意识到人类理性的局限性有关,而且人们也意识到理性是可以被滥用的。后现代主义作家强调,对所有人类都具权威的单一“理性”是不存在的。

当然,在今天,人们对理性在神学中的作用这一问题依然有兴趣。最明显表明这一点的就是:人们继续不断针对“上帝存在的证明”而展开激烈的辩论。这些论据真能证明什么吗?——这其实是值得怀疑的,更何况所要证明的是基督教之上帝的存在这一问题。尽管如此,对这些证明的浓厚兴趣本身表明,在神学辩论中,理性继续发挥一些作用。

现在我们就来探讨信心和理性的关系中最有趣的一些方面:在神学中使用“助手”或“对话伙伴”。人们通常以 *ancilla theologiae* 这一术语来命名这一方法。该术语是一个拉丁文短语,字面意思是“神学的婢女”。

第四节 “婢女”:神学与文化的对话

基督教神学有一个悠久的传统,即利用基督教传统之外的思想资源作为阐述神学见解的工具。人们通常以“神学的婢女”这一术语来指称这种进路。这种进路建基于以下这一基本思想:哲学体系可以成为一种特别有帮助的方式,以促进神学的发展,并且帮助基督教思想家与他们的文化环境展开对话。从历史上看,使用这一神学进路的两个最重要的范例是与柏拉图主义和亚里士多德主义的对话。

110

在基督教会的前5个世纪,基督教与柏拉图主义的对话具有极大的重要性,尤其是在东地中海讲希腊语的世界中。当基督教在那一地区扩展时,它遭遇到了敌对的世界观,而柏拉图主义便是其中最重要的一种。这一世界观可以从正反两方面来看待,它既可以带来对话和发展的机会,也可以带来对基督教的威胁。基督教作家——比如殉教者查士丁(Justin Martyr)或亚历山大的克莱门

(Clement of Alexandria)——所面对的就是：如何利用柏拉图主义在思想上明显的优势来建立基督教的世界观，而同时又不牺牲基督教本身的纯正性。尽管两者具有一些相似性，但基督教毕竟不等于柏拉图主义。

在13世纪学院派神学的黄金时期，出现了一个新的争论。中世纪的作家重新发现了亚里士多德的著作，这似乎给学术生活的每个方面都提供了新的资源，包括物理学、哲学和伦理学。不可避免的是，神学家也想知道他们该如何使用亚里士多德的思想来建立系统神学。其中的代表人物是托马斯·阿奎那，他撰写了《神学大全》一书，人们普遍认为该书是有史以来最伟大的神学著作之一。

从以上两种情况看，使用另一个学术领域的思想作为神学的"婢女"，这为神学研究提供了一些机遇，但也带来了同等程度的风险。显然，认真了解这些机遇和危险是很重要的。对其他学科的批判性运用为神学研究提供了两个主要的机遇，概括如下：

1. 这有助于对思想进行更缜密的探索，而如果没有其他学科的帮助，这种可能性大大降低。基督教神学在努力发展其思想的过程中所遇到的问题，在其他学科中往往存在对应的问题。例如，托马斯·阿奎那发现，亚里士多德有关"不动的推动者"(unmoved mover)的观念为上帝的存在提供了一些辩护理由。

2. 这使基督教神学能够与另一种世界观展开对话——这是教会向世俗世界作见证的一个主要方面。在公元2世纪，殉教者查士丁明确相信：许多柏拉图主义者会被柏拉图主义和基督教思想之间的对应关系所吸引，从而或许会考虑归信的问题。同样，在"亚略巴古讲道"(徒17:22—31)中，保罗从斯多亚哲学思想借鉴了一些主题，试图把基督教的信息传递给雅典文化中的人。

然而，伴随着这些积极的方面，这一做法也有明显的冒险成分——即那些并不具有基督教独特本质的思想会渐渐在基督教神学中起到重要的——甚至或许是规范性的——作用。例如，亚里士多德有关逻辑推理之正确方式的思想或笛卡尔有关任何学科皆有适当起点的思想就会趁机潜入基督教神学中。在一些情况下，这或许只是一种中性的发展；但在其他情况下，这可能最终带来负面影响，足以腐蚀基督教神学的纯正性，并最终使其扭曲变形。伟大的德国改教家马丁·路德声称，中世纪的神学已经出现了一些扭曲，原因就是中世纪神学家对亚

里士多德思想的过度地和不加批判地使用。

111 尽管这些因素值得关切，该进路却继续得到广泛的使用。许多19世纪德国的神学家发现，黑格尔和康德是两位可带来帮助的对话伙伴。在20世纪，布尔特曼(Rudolf Bultmann)和蒂利希(Paul Tillich)两人都认为，与存在主义进行的对话从神学上讲是有效果的。

第五节 什么是神学?

最后，我们或许应该探讨一下"神学"一词是什么意思，该词总是被基督教界用以概括对信仰的系统研究。那么，该研究到底指什么？人们为何要从事这一研究呢？"神学"(theology)一词可以很容易地分解为两个希腊文单词：theos(上帝)和logos(道；话语)。所以，"神学"就是有关上帝的讲论，正如"生物学"是有关生命(希腊文：bios)的讲论一样。如果只有一位上帝，而且如果那位上帝又恰恰是"基督徒的上帝"(借用公元2世纪作家德尔图良的用语)，那么，神学的本质和范围就基本上得到了很好的定义：神学就是对基督徒所敬拜并且尊崇之上帝的反思。

因此，神学可以被理解为对上帝之本质、目的和活动的系统分析。神学的核心信念就是：努力探讨一位与人类截然不同的上帝，不管这种努力是多么不完全。尽管"神学"一词一开始被认为是指"有关上帝的教义"，然而，随着巴黎大学开始发展，该词在12世纪和13世纪逐渐拥有了新的细微含义。在大学层面的研究中，人们需要找到一个词来命名对基督教信仰的系统研究。在巴黎作家——比如阿伯拉尔(Peter Abelard)和吉尔伯特(Gilbert de la Porrée)——的影响下，拉丁词汇theologia逐渐拥有了"研究神圣学问之学科"(the discipline of sacred learning)这一内涵，这涵盖了基督教教义的全部，而不只是有关上帝的教义。

"神学"一词并非来自圣经本身，但在教父时代的早期，人们开始偶尔使用该词来指基督教信仰至少一些方面的内容。在公元2世纪后期，亚历山大的克莱门在写作时对照了基督教的神学(theologia)和异教作家的神话(mythologia)。在此，他显然把"神学"理解为"基督教对有关上帝知识的真理宣称"。然而，该词似

乎并没有用于指基督教思想的整个体系，而只是指那些直接与上帝有关的方面。

在神学作为一门学术研究科目的历史上，最重要的时刻或许是在 12 世纪，在西欧各大学创立的时期。中世纪的大学——比如巴黎大学、博洛尼亚大学和牛津大学——通常有四个系部：艺术、医药、法律和神学。艺术系被视为入门科系，该系的任务是装备学生进入其他三个“高等科系”以接受更高级的教育。这一常见模式持续到了 16 世纪，这一点可从这一时期两位神学家领袖的教育背景上体现出来。马丁·路德一开始在埃尔福特(Erfurt)大学学习艺术，后来继续在更高等的神学系学习。约翰·加尔文在大学生涯开始时在巴黎大学学习艺术，之后又继续在奥尔良(Orléans)大学学习法律。这种发展的结果就是：在欧洲大学中，神学成为高等教育的重要组成部分。随着越来越多的大学在西欧被建立，神学学术研究也越来越传播开来。

一开始，西欧的基督教研究是以附属于大教堂和修道院的学校为中心的。 112
通常认为神学与实际属灵生活问题相关，比如有关祷告和灵修的问题，而不是理论性的研究。然而，随着大学的建立，对基督教信仰的学术性研究渐渐离开修道院和大教堂，而慢慢进入了公共领域。在 13 世纪的巴黎大学，“神学”一词被广泛用于指一般意义上的对基督教的系统讨论，而不只是有关上帝的信念。在早期作品——比如阿伯拉尔的作品中，在这种意义上对该词的使用很有限。然而，人们普遍认为，对确立该词被普遍使用起到决定性作用的著作出现在 13 世纪，也就是托马斯·阿奎那的《神学大全》。从此以后，神学越来越被认为是一种理论研究，而不涉及实践性的问题——尽管人们对这种发展有所保留。

许多 13 世纪早期的神学家，比如波那文图拉(Bonaventure)和哈勒的亚历山大(Alexander of Hales)，担心这种神学观会忽略神学的实践层面。然而，托马斯·阿奎那的观点在神学家中得到越来越多的青睐。他认为，神学是一种思考性的和理论性的学科。这一观点引起了托马斯·厄·肯培(Thomas à Kempis)等许多中世纪灵修作家的警觉。后者认为，这会助长对上帝的主观臆想而不是对上帝的顺服。在改教时期，像马丁·路德这样的作家试图重新发现神学的实践性。加尔文于 1559 年创立日内瓦学院。该学院率先开始关注对牧师的神学教育，教育的导向是为了满足教会中事工的实际需要。这一传统——即在神学教育中关注基督教事工的实际需要——在许多新教神学院和大学中传承下来。然而，后来在大学里从事神学教育的新教作家又普遍转回到中世纪那种对神学

的理解——将它作为一个理论性的课题，尽管他们也明确指出神学在灵性和伦理领域具有实践性的内涵。

在经典神学阶段(classic period)，神学的主题通常是按照"使徒信经"或"尼西亚信经"的内容顺序来编排的：以上帝论开始，以末世论结束。神学系统化的经典模式来自几部不同的著作。在西方神学中，第一部主要神学教科书是彼得·伦巴德(Peter Lombard)的《四部语录》(*Four books of the Sentences*)。该书编撰于12世纪时期的巴黎大学，很可能是在1155—1158年间。从本质上讲，本书是一部引言文集，一般取材自教父——尤其是奥古斯丁——的著作。这些引言按照主题排列在一起。在四卷书中，第一卷谈论的是三位一体，第二卷是关于创造和罪，第三卷是关于道成肉身和基督徒的生活，而第四卷(也就是最后一卷)是关于圣礼和末世的事。对中世纪的神学家——比如托马斯·阿奎那、波那文图拉和邓·司各脱(Duns Scotus)——来说，对这些引言的评述已经成为一种常规的做法。一个世纪之后，托马斯·阿奎那的《神学大全》以三部分概述了全部基督教神学，该书使用的原理类似伦巴德的原理，只是他把更多的重点放在了哲学性的问题上(尤其是那些由亚里士多德提出的问题)，并且着重指出需要把教父作家的不同观点调和一下。

改教时期出现了两种不同的神学模式。在路德宗一方，梅兰希顿(Philip Melanchthon)于1521年撰写了《教义要点》(*Loci communes*)一书。本书提供了有关基督教神学主要问题的概览，是按照主题排列的。约翰·加尔文的《基督教要义》被公认是新教神学中最具影响力的著作。该书的第一版于1536年面世，而最终版则出版于1559年。该书包括四卷：第一卷是关于上帝论；第二卷是关于神人之间的中保基督；第三卷是关于对救赎的运用；最后一卷是关于教会生活。按照相似的线索编排的其他主要系统神学著作包括卡尔·巴特的巨著《教会教义学》(*Church Dogmatics*)。

113

在思考了有关基督教信仰的来源和规范的一些问题后，我们在接下来的一章将要考查基督教信仰的基本主题。

第六章　基督教核心信念概览

114

研究任何一种宗教、哲学或世界观，都不能不考虑其思想。我们不论是在谈论基督教或者其他宗教或世俗的信念，从佛教到伊斯兰教，从马克思主义到弗洛伊德主义，对某一运动的理解总是依赖对其基本原理的领悟。我们之前已经看到，从某个层面上说，基督教神学可以说是对基督教信仰之行为、内容及其意义的智性反思。在基督教传统内部，这种"心智的操练"(discipleship of the mind)长期以来被视为属灵成长过程的一部分。一个人在信仰上的长进便意味着对信仰的思想有更深入的理解，并让这些思想更多地影响他的生活。

基督教一直反对这样一种思想：认为属灵成长仅仅意味着对信念越来越熟悉。灵修作家——比如肯培(Thomas à Kempis，约1380—1471)——一直在重申这种反对的声音。在其久负盛名的灵修著作《效法基督》(*The Imitation of Christ*)中，托马斯阐述了一个有关基督教信仰的极具实践性的方法。该方法的中心是顺服基督，而不是沉溺于虚无缥缈的智性思辨。他把对三位一体的思辨单列出来，作为这种错误思考的一种情况，而他力劝读者务要陷入这种错误。

> 如果你高深莫测地争论有关三位一体的问题，却缺乏谦卑并因而不能讨三一上帝之喜悦，这又有什么益处呢？使你公义或圣洁或蒙上帝喜爱的不是你的华丽言辞，而是道德的生活。我宁愿经历忧伤痛悔，而不愿对其下一个定义。即使你将整本圣经烂记于心并知道哲学家的所有定义，却没有恩慈和爱心，那又有何益处呢？"虚空的虚空，一切都是虚空"(传1:2)，而唯一有意义的就是爱上帝并且单单事奉他。

请注意托马斯是如何强调基督教信仰知识的有限价值。这种知识并不一定是好东西，因为它可以使人远离上帝，并使人受到骄傲的诱惑。

尽管如此，大多数灵修作家认为，基督教信仰知识的增长可以——也应

该——与对信仰的深化理解相一致，从而对生活的每一个层面产生深刻的影响。在托马斯·默顿（Thomas Merton，1915—1968）的著作中，我们可以看到有关这种结合的好例子。默顿是一位西多会特拉普派（Trappist）的修士，他对现代西方灵性神学产生了重要的影响。他确认，在了解基督教信仰（神学）和爱上帝（默想）之间，存在紧密的关联，这种关联必须得到肯定和承认才能对两者都有益处。

115

> 默想与神学绝非对立，反而实际上使神学变得完全。这里存在两个方面：一是对上帝所启示之真理的智性研究；二是对该真理的默想体验。我们绝不可将两者分离开来，似乎它们彼此毫无关系。相反，它们只是同一事物的两个方面……除非把两者结合起来，否则神学便没有激情，没有生命，没有属灵的价值；默想也就没有实质内容，没有意义，而且没有确定的导向。

请注意默顿是如何在把两个领域连接在一起，并且指出：人为地把两者分开，结果只能使两者变得更加贫乏。

本章所提供的内容或许可被当作基督教信念的大纲。本章并没有穷尽所有内容，而是试图提供有关基督教信仰的核心信念，以及与这些信念相关的一些争论。例如，针对教会的本质是什么，在基督教内部存在一些重要的分歧。对一些人来说，教会是一个“混合的群体”（mixed body），既包括信徒也包括非信徒；但对其他人来说，教会是一个“纯洁的群体”（pure body），单单由信徒组成。其他存在争议的问题也可以很容易举出例子。那么当问的问题是：这些不同的理解方式是从何而来的？它们各自的长处是什么？它们意味着什么？它们对基督徒生活的方方面面会带来哪些不同影响？

研究基督教教义的一个重要方面是：试图理解为何基督教会笃信看似——至少乍一看——复杂，甚至几乎毫不可信的思想。基督徒为何相信耶稣基督是“真神又是真人”？明明这比接受“耶稣是真人”这样的命题更加困难。或者再举一个相似的例子，为何有人竟然相信上帝是“三位一体”——“一位上帝却有三个位格”——的呢？这难道不比只是相信上帝更加复杂吗？

我们有许多理由，想去更详细地思考基督教信仰。非基督徒想要了解基督徒所信的是什么以及为什么信。神学提供了有关基督教信仰的解释，并且有助于解释为何基督徒在一些重要的问题上有他们不同的理解。至少，对任何一个

研究西方文化史、文学或艺术的人来说，对基督教神学的基本了解将给他带来极大的益处。

另一方面，对基督徒来说，他们很可能认为对自己信仰之核心信念的概述很有价值。反思这些信念可以带来个人灵性的提高，以及对自己信仰的更深领悟。对伟大的基督教神学家希波的奥古斯丁来说，"与上帝摔跤"能带来真正的思想上的兴奋。他曾经谈及"心智之爱慕"（即渴望更多明白上帝的本质和做工方式），以及这种操练对人的生命所产生的更新大能。其他基督教神学家强调了神学实践方面的重要性，指出它对教会的事工为何是必不可少的。许多人主张，讲道、灵修和牧养都是建立在神学基础之上的。这种"思想上帝"的操练发生在许多层面——在教会的学习小组、查经过程中，在讲道过程中，也在学术讨论会中。

那么，我们当从哪里开始呢？我们当如何编排需要涵盖的内容呢？下面，我们将效法传统上呈示基督教信念的顺序，该顺序是以信经为根据的。显然，这就意味着我们要从思考基督教的上帝论开始。

第一节 上　帝

上帝位于基督教神学的中心位置。但问题是**哪位**上帝呢？这位上帝是什么样子的？显然，"上帝"这一简单的词汇需要更为详细的阐述。以色列是在多神论的外部背景下对上帝的身份进行反思的。他们周围的列国都有属于自己的神：许多国家有特别发达的众神崇拜，承认许多不同的神，每位神有属于自己的独特功能或势力范围。因此，只是简单提及"上帝"一词并不能传递具体的信息。我们急需回答这样一个问题：你是指众神中的哪一位？基督教神学的任务之一就是识别基督教所相信的那位上帝。 116

在新约和旧约中，都可以看到这一识别的过程。对旧约的众先知来说，以色列认识并且敬拜这位将他的百姓领出埃及并且带入应许之地的上帝。在新约中，这一主题被重新提起并得到进一步的发展。基督徒相信的上帝也是亚伯拉罕所信的那位上帝。然而，这位上帝在耶稣基督里得到了最终和最充分的启示。因此，保罗提到"我们的主耶稣基督的父神"（林后 1:3）。

我们在整本新约圣经中看到的基本思想是：基督徒和以色列敬拜和认识的

上帝是同一位。不过，基督徒相信：这位上帝在基督身上得到了至终和至大的彰显。所以，《希伯来书》一开始就宣告：曾借着先知"多次多方"向以色列说话的这同一位上帝，现在正"藉着他儿子晓谕我们"，他是"是上帝本体的真像"（来 1:1—3）。这一点极其重要，因为它体现了基督徒对上帝的理解是如何与基督的位格联系在一起的。认识基督就是认识上帝。或者，正如公元 2 世纪的一位基督徒作家所说，"我们必须像思想上帝那样而思想耶稣"（《克莱门一书》1:1）。

那么，基督徒相信有关这位上帝的哪些性情呢？使徒信经的开篇语带领我们进入一个很好的开端：基督徒所相信的上帝是"全能的父、创造天地的主"。我们在本章接下来的部分将要探讨创造这一极其丰富和宏伟的主题。但在这之前，我们要先看一下上帝作为"全能的父"这一思想。我们可将此分为两个部分，而其实每一部分都可以自成一章。然而，因篇幅有限，我们不得不简要思考这两个主题。我们以这个问题开始：将上帝称为父到底意味着什么？

一、 上帝是父

圣经对上帝形象的刻画有一些特点，其中最明显和最有趣的特点是对意象（imagery）的广泛使用。上帝被描绘成牧羊人、君王，还有父亲。在讨论称上帝为"父"的含义之前，我们先大体看一下有关类比在神学中的使用这个问题会有些帮助。

圣经使用了许多类比来谈论上帝。为了探索在神学使用类比的过程中出现的一些问题，我们可以考虑一下圣经中信徒最熟悉的经文《诗篇》23:1："耶和华是我的牧者"。在旧约圣经中，上帝作为牧者这一意象反复出现（例如：诗 80:1；赛 40:11；结 34:12），新约把它用于指称耶稣：他是"好牧人"（约 10:11）。

说"上帝是牧者"就是确认"上帝像一位牧者"。换句话说，牧羊人这一意象帮助我们思考上帝的本性，并获得对上帝本性的深入认识。这并不是说，上帝等同于人世间的牧羊人。而是说，牧羊人一些方面的特征有助于我们更有效地思想上帝。

但是，能否将人所使用类比的每个方面的特征都应用到上帝身上呢？每个类比都可能在某个点上失效。我们该把类比运用到什么程度才不致使其失效呢？为探索这一问题，我们可以简要罗列一下牧羊人所具备的特征：

117

1. 牧羊人看顾羊群。
2. 牧羊人保护他们的羊免受危险。
3. 牧羊人带领他们的羊去寻找食物和水。
4. 牧羊人是人。

我们立刻清楚地看到:该类比的前三个方面可以应用于我们对上帝的思考。上帝照看、保护和带领。在所有这些方面,有关牧羊人的类比都非常贴切,而且清楚解释了上帝的特征。

然而,牧羊人终究只是人。该类比中的**这**一点也要运用在上帝身上吗?显然,我们不应该说上帝是个人。尽管上帝**不是**个人,以下这一点仍然是正确的:某一特定人群的行为可以帮助我们更好地明白上帝的本性。由此看来,我们不应该将该类别的这个方面过分应用在上帝身上。

在大致探讨了神学对类比的使用之后,我们现在可以转向在信经中的具体类比——有关"上帝是父"这一类比。称上帝是父意味着什么?上帝是父亲的比喻深深地印在了基督教信仰之中,尤其因为基督在世时教导门徒的祷告——现在被称为"主祷文"。每个读者对主祷文一开始的呼语都很熟悉:"我们……的父"。如果耶稣基督如此称呼上帝,这显然对基督教信仰很重要。但是,我们当如何解释这一比喻呢?

我们再次遇到了类比。那么,该类比所要传递的思想是什么呢?我们可能想到以下几点,我们将逐一简要讨论。

1. 父亲是人。
2. 父亲生了他们的孩子。
3. 父亲照顾他们的孩子。
4. 父亲是男性。

这些特征中的第一点显然并不能应用在我们对上帝的思考上。正如我们在有关牧羊人的类比中所看到的,当我们使用被造界的语言来描述创造者时,这是难以避免的后果。

第二点显然很重要。上帝是我们生命的赋予者。离开了上帝,我们也就不

会存在。新约和旧约都强调了我们从始至终都当完全依赖上帝。而且毫无疑问的是，上帝被比作父亲这一点表达了看顾的思想。旧约尤其经常把上帝和他百姓的关系比作父亲和未成年儿子的关系。在儿子还特别年轻时，他完全依靠父亲供应一切，而且父子关系非常亲密。但是，随着儿子渐渐长大，他慢慢变得独立，而且离开父亲，结果父子关系变得疏远。先知何西正是使用这一点来说明以色列如何已经在创造他们的上帝面前成为陌生人：

以色列年幼的时候，我爱他，就从埃及召出我的儿子来。先知越发招呼他们，他们越发走开，向诸巴力献祭，给雕刻的偶像烧香。我原教导以法莲行走，用臂膀抱着他们，他们却不知道是我医治他们。我用慈绳爱索牵引他们；我待他们如人放松牛的两腮夹板，把粮食放在他们面前。（何 11:1—4）

正如耶稣基督在登山宝训中指出的（太 7:9—11），甚至人间的父亲也愿意赐给儿女好东西。那么，我们的天父岂不更想把好东西赐给向他祷告祈求的人吗？

118

该类比的第四个方面所引发的争议是最大的，这需要更进一步的讨论。旧约和新约都使用男性语言谈论上帝。“上帝”一词的希腊文（theos）毫无疑问是阳性的，而且圣经中使用的有关上帝的类比——比如父亲、君王和牧羊人——大部分都是男性。难道这是说上帝是男性吗？

有一点很重要，值得指出。圣经也使用女性的意象描述上帝对人类的爱。正如母亲永不会忘记或丢弃她的孩子，同样，上帝也不会忘记或丢弃他的百姓（赛 49:15）。在上帝和他的孩子之间存在一种自然的情感纽带，皆因上帝赋予了孩子生命。因此，在我们未爱上帝之前，上帝早就已经爱我们了（约壹 4:10，19）。《诗篇》51:1 提到上帝“丰盛的慈悲”。很有意思的是，希伯来词汇的“慈悲”（rachmin）源自“子宫”（rechmen）一词。上帝对其百姓的慈悲正如母亲对孩子的慈悲一样（参：赛 66:12—13）。慈悲来源于母亲的子宫。

那么，上帝是男性的吗？称呼上帝为父亲便意味着基督教相信一位男性的神明吗？我们在前面已经提到神学语言的类比性。具体的人或社会角色——通常来自古代近东地区的农业世界——被作为上帝行为或个性的范型。这种类比，一个是牧羊人，另一个是父亲。

然而，承认“古代以色列社会中的父亲是对上帝的贴切类比”并不等于说“上

帝是男性”。说上帝是父亲就是说古代以色列的父亲角色有助于我们深入了解上帝的本性。这并不是说上帝是一个男性，旧约圣经清楚表明母亲也被用作表达上帝对以色列之爱的一些方面。尽管圣经中描述父性角色的用语远多于描述母性角色的用语，但毋庸置疑，在圣经中，父亲和母亲都可用以类比上帝。

在此需要指出的一个重要问题是，我们不能将无论是男性还是女性性别方面的特征归属在上帝身上。因为，性别是被造世界中的一个属性，所以我们不能直接将性别的概念应用在创造主上帝身上。事实上，由于异教之神常常与性功能紧密联系在一起，所以旧约避免这种联系。迦南生殖崇拜既强调男神的性功能，也强调女神的性功能；而旧约并不认为神的性别或性功能方面的概念具有重要意义。

以上提到上帝可被比作“牧者”或“父亲”，这带领我们进而思考另一个与基督教上帝论有关的重要主题——位格的上帝这一观念。现在我们就转向这一问题。

二、 位格的上帝

历世历代以来，神学家和普通基督徒都会毫不犹豫地以人格化的语言谈论上帝。例如，基督教已经将一系列的属性——就如爱、可信赖和有目的——归于上帝，而这些属性看来都具有强烈的人格关联。许多作家已经指出，基督徒的祷告似乎反映了父母和孩子的那种关系模式。祷告表达了一种充满恩典的人际关系，祷告表明“单单信赖一个人，因为在与我们交往中他证明自己是值得信靠的”(约翰·欧曼)。与此相似，保罗用于描绘基督所带给人类的变化的一个主要意象就是和好，而和好显然是依照人际关系的模式。它意味着：一个人借着相信有关上帝和罪人之关系的真理而经历生命的转变，这种转变就像两个人之间的和好，比如像分离夫妻之间的和好。

119

对早期基督教作家来说，“位格”(person)一词表达了体现在一个人言语和行为中的个体性(individuality)。首要的是，该词强调的是社会关系的观念。人在社会环境中“扮演某个角色”，他要与其他人连接。在某个社会关系的网络内，一个人有某一具体的角色要去扮演。“个体性”并不包含社会关系特征，但“个性”(personality)与一个人在某一社会网络中所起的作用有关，在这一网络中，这人是与众不同的。因此，“位格的上帝”这一概念所表达的基本思想是：我们可以与

这位上帝建立关系，这类似于我们与另一个人的关系。

我们有必要思考一下“非位格上帝”这一短语所传递的弦外之音。该短语表明，上帝高高在上、遥不可及，他与人的交往（如果他真与人有任何交往的话）是空泛的，并不触及人的个体性。人际关系这一概念——比如爱——表明了上帝与我们之间的互动性。它融入位格上帝这一概念之中，而不是融入“非位格”的上帝本性观之中。“非位格”概念有很强烈的负面内涵，这已经潜入基督徒对上帝本性的理解中。

另一需要指出的重要问题是：人际关系建立了一个框架，诸如“爱”、“信靠”和“信实”这些关键的圣经主题，在这一框架内才有了意义。不论是在旧约圣经，还是在新约圣经中，都充满了关于“上帝之爱”、“上帝之可信赖”和“上帝之信实”的陈述。爱这个词主要用于人际关系中。另外，有关应许和应验这一伟大的圣经主题最终也是建立在人际关系上的，因为上帝向一些人赐下了非常明确的应许（比如永生和饶恕）。主导旧约的重大主题之一是关于上帝和人之间的盟约，借此盟约，上帝和人双方都使自己处在约束之下：“我要作他们的上帝，他们要作我的子民”（耶 31:33）。该表述隐含的就是上帝向其百姓以及上帝的百姓向上帝所表达的个人委身。

20 世纪出现了一种哲学分析，思考在谈到“位格”时到底是指什么意思。这种分析也有助于澄清在谈论一位位格的上帝时是指什么意思。在其重要著作《我和你》（*I and Thou*）中，犹太作家马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965）表达了以下两类关系的根本区别“我和你”的关系，这是一种人格关系）；以及“我和它”的关系，这是一种非人格的关系。我们先要简单探讨这些基本区别，然后再考虑它们在神学上的重要性。

“我—它”关系。布伯在这一范畴下谈论的是人这一主体与客体的关系，例如一个人与一支铅笔之间的关系。人是主动的，而铅笔是被动的。这种区分用更哲学性的语言表达就是**主客关系**。在这种关系中，主动的主体（在该例子中即指“人”）与被动的客体（在该例子中即指“铅笔”）发生了关系。按照布伯的理解，主体代表“我”，而客体代表“它”。人和铅笔之间的关系因此可以被称为“我—它”的关系。

“我—你”关系。在这一点上，我们触及布伯哲学的核心所在。“我—你”关系存在于两个主动的主体即两个人之间。这种关系是**彼此的**和**互动的**，它将两

120

个人连接在一起。这种思想处在布伯的“我—你”关系概念的核心。

那么，布伯的这种哲学如何能帮助我们理解和探索“位格的上帝”这一观念呢？这里出现了几个关键的思想，而且所有这些思想都具有重要和有益的神学应用。另外，布伯本人也早就提出了其中的一些思想。在《我与你》的最后一部分，他探索了自己思考和谈论上帝——或者用他更喜欢的术语“绝对的你”——之进路的意义。

第一，布伯的进路确认上帝不能被降低为一种观念，或者降低为一些纯观念表达。按照布伯的理解，只有“它”才可以被如此对待。对他来说，上帝是“那位按其本质永远不会变成‘它’的‘他’，也就是说，上帝作为有位格的存在永远不能被对象化，他超越一切的描述”。神学必须承认并且在求索中竭力理解上帝的存在，并认识到：这一存在不能被降低为一包东西。

第二，这一进路为启示观提供了宝贵的洞见。根据基督教神学，上帝的启示并不仅仅意味着使人知道有关上帝的一些事实，而是上帝的自我启示。关于上帝观念的启示需要关于位格上帝的启示的补充，上帝的同在与关于上帝观念的内容同样重要。为使这一点容易明白，我们可以这样说：启示包括以下两方面有关上帝的知识：上帝作为“它”的知识和作为“你”的知识。我们逐渐认识有关上帝的知识；然而，我们也应当认识上帝本人。与此相似，“有关上帝的知识”既包括上帝作为“它”的知识，也包括上帝作为“你”的知识。“认识上帝”不仅仅是有关上帝之数据的汇总，而是一种位格关系。

第三，布伯提出的“辩证位格主义”也排除了上帝作为客体这一思想，这一点或许是19世纪一些自由派新教神学最软弱和最受批评的一个方面。19世纪具有代表性的非包容性短语“人对上帝的寻求”(man's quest for God)概括了这一方法的基本前提：上帝是一个“它”，一个被动的客体，等待神学家去发现，而神学家是主体。辩证神学家——尤其是布龙纳(Emil Brunner)在其《真理是相遇》(*Truth as Encounter*)一书中——主张，上帝必须被视为一个“你”，即一个主动的主体。按照这一理解，借助以下两种手段，上帝将主动性从人类手中拿走：一是借着自我启示；二是借着甘愿在历史中以人的样式向人显现——就是在耶稣基督里。因此，神学就成为人类对上帝自我启示的回应，而不是人类对上帝的寻求。

三、 全能的上帝

使徒信经接下来提到上帝是“全能”的。我们在这种场合使用“全能”一词到底是什么意思呢？乍一看，思考这一问题或许显得毫无意义。在日常生活中，“全能”(almighty)一词的意思一目了然，就是“无所不能”。因为我们相信上帝的确是全能的，我们只不过是在说，上帝无所不能。这似乎就足以使我们的讨论到此而止了。还能多说什么呢？

然而，神学的任务之一是批判性地使用语言——帮助我们思考我们在谈论上帝时到底想表达什么意思。这真的那么简单吗？当“全能”一词用于上帝时，会不会与用在人的身上时有细微的差别？为探讨这一问题，让我们来思考一个简单的命题，该命题表述如下：

“说上帝是全能的就是说上帝无所不能。”

乍一看，这一定义似乎是直截了当、一目了然的。然而，从一开始，该定义就

121 面临一些困难。请思考一下这个问题：上帝能画出一个四边的三角形吗？我们无需考虑太久便会回答：不能。三角形有三个边，但画有四个边的形状就是在画四边形，不是三角形。

然而，如果再认真考虑一下，我们就会知道：这一问题并不会使基督徒在理解上帝时感到困难。“四边的三角形”根本就不可能存在。上帝不能画出那样的三角形，这并不是一个严重的问题。它只是迫使我们要以更加复杂的方式重述我们的简单命题。“说上帝是全能的，意思就是上帝能做任何逻辑上不矛盾的事情”。或者，我们可以效法托马斯·阿奎那的做法，他说道：并不是上帝没有能力做那样的事情，而是那样的事情根本就不能做。

然而，神学还远非仅仅是这样的逻辑谜团。真正的问题涉及上帝的本质。在开始面对这一重要的问题时，请思考一个曾经引起中世纪哲学家(如奥卡姆的威廉)深思的问题：

“上帝能使爱他的人转而恨他吗？”

乍一看，这问题显得有点奇怪。上帝为何想把人对他的爱变成恨呢？该问

题看起来是虚构的而且毫无意义。然而,仔细审视一下,该问题还是有意义。从一个层面看,这没什么问题。"说上帝是全能的就是说上帝能做任何逻辑上不矛盾的事情"。而以上问题并没有逻辑上的矛盾。上帝肯定有能力使人的爱变为恨。然而,显然存在更深层的问题,它涉及上帝的**性情**。我们岂能想象上帝经"想"如此行?

这一点很重要。为了使它变得更清晰,我们不妨这样问问:"上帝能违背诺言吗?"在违背诺言这一点上,并不存在逻辑上的矛盾。这是时常发生的。这可能是令人遗憾的事情,但它并没有理智上的困难。如果上帝能够做到任何逻辑上不矛盾的事情,那么他当然能够违背承诺。

然而对基督徒来说,这种想法是无法容忍的。我们所认识并深爱的上帝是信实守约的上帝。如果我们不能信任上帝,我们还能信任谁呢?这一想法——上帝可能会违背其承诺——与上帝性情的重要方面相抵触,因为上帝是信实的实。上帝是完全可以信赖和依靠的,这是旧约和新约的一个共同的重要主题。人或许会失信;但上帝永远是信实的。请思想下面的圣经经文。

> 所以,你要知道耶和华你的上帝,他是上帝,是信实的上帝;向爱他、守他诫命的人守约,施慈爱,直到千代。(申命记 7:9)
>
> 上主的应许信实可靠;他所做的一切尽都美善。(诗 145:13,《现代中文译本》)

此处的要旨是:在能力和信任之间存在一个张力。一个全能的骗子能够许一个难以让人信赖的承诺。然而,基督教信仰一个最伟大的洞见在于:我们认识一位**能够**行做万事的上帝,但是他同时**选择**来救赎我们。上帝无需与以色列立约——但他选择如此行;而且在立约之后,他信守自己所立的约。我们在此看到一个很重要的概念:上帝的自我限制(divine self-limitation)。这一概念的意思是,上帝自由选择以某些特定的方式行事,在行事过程中,对自身的作为加以限制。人不能控告上帝以独断专行或异想天开的方式行事;相反,上帝的作为忠于承诺,值得信赖。

所以,我们又回到一开始的问题。上帝能做**任何**事情吗?根据常识,答案似乎简单明了。如果上帝是全能的,他一定有能力行做任何事。然而,基督教神学 122

坚持认为，上帝的无所不能必须以他的本性为背景。他是公义和信实的上帝，他的应许值得信赖。

四、三位一体教义

对许多人来说，三位一体教义是基督教神学中最难理解的教义之一。上帝如何可能有“三个位格”呢？有许多人怀疑，神学家提出这一教义，只是企图使局外人无法接近他们的问题。美国第三位总统托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）极其反对这一教义并将其称为“不可理解的三一数学行话”。我们究竟为何需要以这种复杂和令人困惑的方式谈论上帝呢？

理解这一教义的最好方法是指出，若要理解上帝，这是不可避免的，而且是合理的方式，因为这种理解方式产生于持续接触关于上帝话语和作为的圣经见证。我们可以认为，三位一体教义产生于长期批判性地反思为圣经所启示、继而为基督徒所经历的上帝之作为的过程。这并不是说，圣经包含三位一体的教义；而是说圣经所见证的这位上帝需要以三位一体的方式来理解。

乍一看，只有两处圣经经文可以直接从三位一体的角度进行解释：《马太福音》28:19 和《哥林多后书》13:14。前一节经文命令门徒“奉父、子、圣灵的名”给人施洗；后一节经文在人们所熟知的祝福语中谈及父、子和圣灵。两段经文已深深扎根于基督徒的意识之中。因为前者与受洗有关系，而后者在基督徒的祷告和灵修中成了通用的表述。然而，无论是合在一起还是分开来看，都很难说这两节经文已经构成了三位一体教义。

三位一体教义的最终根据并不能完全从这两节经文中找到；该教义的根基应该从新约圣经所见证的上帝作为的方式中得到支持。父神是通过圣灵在基督里将他自己向世人启示出来的。在新约作品中，圣父、圣子、圣灵具有最紧密的关系。一次又一次地，新约经文将三者联系在一起，看作是一个更大的整体。作为一个整体的上帝拯救的临在和大能，似乎只有同时包含这三者，才能表达出来（例子参见林前 12:4—6；林后 1:21—2；加 4:6；弗 2:20—22；帖后 2:13—14；多 3:4—6；彼前 1:2）。

我们最好把三位一体教义的发展跟基督论的演变直接关联起来。教会越强调基督是上帝，人们要求其澄清基督与上帝关系的压力就越大。三位一体教义的发展经历了三个阶段，在公元 4 世纪末基本完成。

第一阶段：承认耶稣基督完全的神性。

第二阶段：承认圣灵完全的神性。

第三阶段：三位一体教义的最终表述形成——嵌入并澄清这些核心洞见，而且确定它们之间的相互关系。

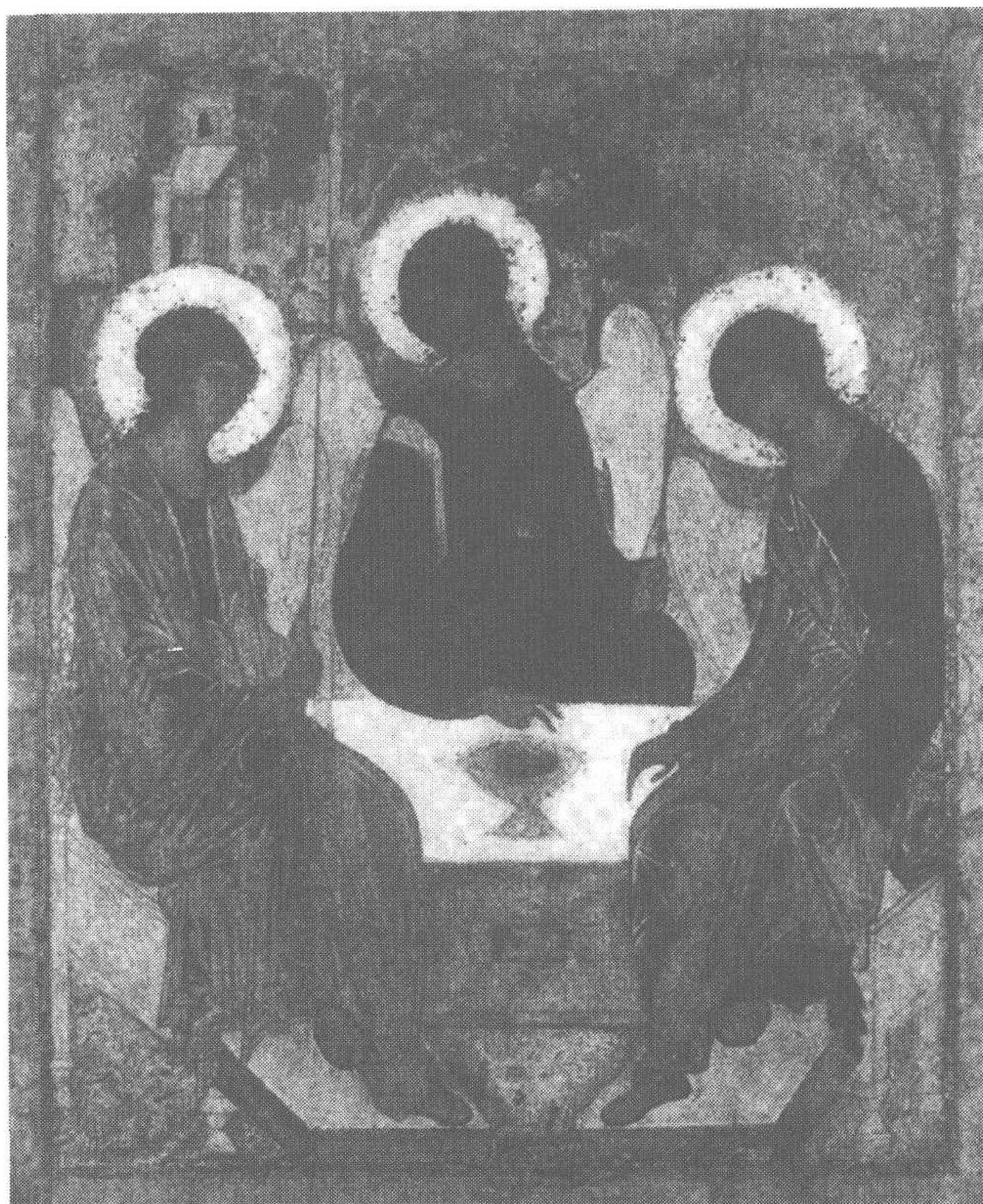


图 6.1　1411 年鲁布尔耶夫(Andrei Rubljov)所作的画像，表现三位一体最著名的尝试之一，画中描绘了三位天使在亚伯拉罕家中受到接待。这幅画被广泛理解为三位一体的类比。Moscow, Tretjakov Gallery, AKG-Images.

三位一体教义的这一发展顺序得到了纳西盎的格列高利的承认，他指出，人们对上帝在历史中启示之奥秘的理解经历了一个逐渐清晰化的过程。　123

基督徒思考三位一体的起点是新约对上帝的临在和行为的见证，上帝的临在和行为是在基督里通过圣灵进行的。爱任纽认为，救赎的整个过程自始至终

都见证着圣父、圣子、圣灵的行为。爱任纽使用了一个名词——"救赎计划"(the economy of salvation),这个名词在下面对三位一体的讨论中起着显著的作用。"计划"(economy)这个词需要进行澄清。其希腊词是 oikonomia,基本含义是"治家的方式"(由此我们可以看出这个词的现代含义与其原意的关系)。在爱任纽看来,"救赎计划"的含义是"上帝在人类历史中救赎人类的方式"。

当时,爱任纽面临着来自诺斯替派批评者的巨大压力。他们主张,创造者上帝完全不同于(并且低于!)救赎者上帝。马西昂认为:旧约上帝是一个创造者,完全不同于新约中的救赎者上帝;因此,基督徒应当回避旧约,应当将注意力集中于新约。爱任纽有力地反驳了这一思想。他强调,整个救赎过程——从创世的那一刻起到人类历史的最后一刻——自始至终都是一位并且是同一位上帝的作为。只存在唯一的救赎计划,在其中作工救赎其创造物的就是那一位上帝——他既是创造者也是救赎者。

爱任纽在其作品《使徒宣道证明》(*Demonstration of the Preaching of the Apostles*)中强调,圣父、圣子、圣灵在救赎计划中发挥了既相互区别又相互联系的作用。他这样宣告其信仰:

> **父神上帝是非受造的**,是不能被包含的,是不可见的一位神,是宇宙的创造者……还有**上帝的道**,即上帝的独生子,我们的主耶稣基督,他……无时不在,集万事万物于一身,取了人的样式来到人间,……败坏了死权,带来了生命,恢复了上帝与人类的关系……还有**圣灵**……以新的方式向我们人类浇灌下来,在全地更新我们,使我们可以接近上帝。

这段话清楚地阐明了经世三一论(economic Trinity),就是说,这是将上帝的属性理解为每一位格负责救赎计划的一个方面。三位一体教义决非毫无意义的神学冥想,它直接以基督徒在基督里得救赎的复杂经验为根据,旨在对这些经验做出解释。

124

对大多数人来说,真正的困难在于如何把三位一体的道理**形象化**。我们如何理解如此复杂和抽象的观念的意义呢?据传说,爱尔兰的守护圣徒圣帕特里克(St. Patrick)曾经使用三叶草的叶子来说明一个叶子如何有三个不同的部分。尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)在其书信中也使用了一系列的类比,帮助读

者理解三位一体的事实。他使用的类比包括：

1. 有关泉水、喷泉和溪水的比喻。其中一个源自另一个，但它们拥有共同的物质成分——水。尽管溪水的不同方面可以被区分开，但它们却不能被分离开。

2. 有关链条的比喻。在一个链条上有许多链；然而，只要某个链和另外一个链相连，就是和所有的链相连。格列高利认为：同理，经历到圣灵的人也经历了父和子。

3. 有关彩虹的比喻。格列高利引用采用了尼西亚信经的陈述："基督是从光所出之光"。格列高利指出，彩虹使我们能够区分并且欣赏太阳光束的不同颜色。阳光只有一束，但数不清的颜色融合在了一起。

晚近，当代美国神学家罗伯特·詹森(Robert Jenson)曾经主张：三位一体的表述可以被认为是一个**专有名称**——是精确描述我们所谈论之上帝的简易方式。三位一体教义概括了上帝与以色列和教会建立关系的故事。它叙述了上帝是如何创造并且救赎人类的故事，声明它自始至终都是有关同一位上帝的故事。詹森在一个全新且有益的方向上发展了这一方法，是对传统三位一体教义的创造性的重述。他主张，"父、子和圣灵"是上帝的专有名称，而基督徒是在耶稣基督里并通过耶稣基督而认识上帝的。他认为，上帝必须要有一个专有名称，这样，我们才能在祷告中向他说话，或者在敬拜中向他呼求。"父、子和圣灵"是一个**专有名称**，在提到上帝的名字以及向上帝说话时，我们就使用这一名称。"语言学的识别方法——专有名称，标识性的描述，或者两者兼用——是宗教所必需的。像其他请求和赞美一样，祷告需要称呼的对象。"

詹森也指出，古代以色列处在一个多神论的背景之下，因此"神"一词所传递的信息微乎其微。人们必须给所讨论的这位神命名。新约圣经作者也面临相似的情况，他们必须确认处于他们信仰核心的上帝的身份，并且将这位上帝与其他地区(尤其是小亚细亚)敬拜和承认的神区别开来。

因此，三位一体教义**确认**基督徒所信之上帝是谁，并且给他**命名**，但确认身份和命名的方式都与圣经的见证一致。上帝的名字不是我们选择的一个名字，上帝已经为我们选好的名字，是上帝授权我们使用的。所以，三位一体教义是保证神学精确性的一个工具，它迫使我们对所谈论上帝的认识要具体明确。基督徒并不相信一个普泛的神，而是相信一位非常具体的上帝——信徒能够处在并透过历史中的一系列行为而认识这位上帝。

125 三位一体的教义在当代基督徒崇拜、灵性和神学中发挥了重要的作用。它阐释了启示和救恩的轨迹:上帝借着耶稣基督被启示出来,而启示又是由圣灵来解释的。上帝借着耶稣基督来救赎人类,而这一救恩是借着圣灵的工作应用在信徒身上。这一教义解释了认识上帝和与上帝团契相交的道路。基督徒相信他们的得救是由于他们在圣灵的大能中、借着基督与上帝相遇的结果。

从某个层面上讲,该教义强调了上帝的无限伟大(immensity)。一个堕落和有限的人完全没有能力测透上帝的全然丰富。从另一层面讲,它提供了一个框架,而通过该框架不仅可以理解基督徒的崇拜,而且也可以提供基督徒崇拜的质量。基督徒**在**圣灵中、**借着**圣子**向**圣父祷告。我们再次看到所显明的轨迹:基督徒祷告和敬拜的目标是上帝;所发生的这一切所借助的媒介和途径是复活的基督;而激发和引起这些行为的能力是圣灵。

在过去,基督教神学家主要致力于反驳那些反对三位一体教义的理性主义者,后者认为该教义是无法理解的胡言乱语。然而,理性主义的影响正逐渐衰弱,20 世纪目睹了对该教义之信心的强势回归——主要是借助卡尔·巴特和卡尔·拉纳(Karl Rahner)的开拓性神学研究。然而,理性主义的式微必须放在对基督教神学的新的批评日渐兴起的背景之下,尤其是现在。近些年来,人们越来越多地关注伊斯兰教对三位一体教义的批评。这世界的三大一神论信仰——基督教、犹太教和伊斯兰教——都相信只有一位至高无上的神,他是宇宙的主宰和创造者。“以色列啊,你要听!耶和华我们是独一的主”(申 6:4)。然而,批评基督教的伊斯兰教信徒总是批评基督徒因相信三位一体而偏离了对上帝统一性的强调(他们经常使用阿拉伯词 tawhid 来指称这种统一性)。穆斯林作家主张,这一教义是后来人发明的思想,它歪曲了上帝的统一性,以致教导有三位上帝。

《古兰经》中也有关于基督教信仰内容的教导。基于这些教导,一些解释《古兰经》的基督徒指出:《古兰经》认为,基督徒所敬拜的三位一体是上帝、耶稣和马 126 利亚(《古兰经》5:116)。……结果人们以为基督徒要么敬拜三位神;要么敬拜一位神,它有三个组成部分。针对伊斯兰教对三位一体教义的批评,基督徒作出了回应。他们指出,这种批评未能领会基督教对上帝统一性的强调,或者未能领会基督徒对上帝在世间做工之复杂性的体验,而这恰恰是基督徒以这种特定的方式表述上帝论的原因。

最后,我们需要指出围绕三位一体教义所引发的争论,这通常被称为“和子”

(filioque)争论。该争论的名称需要解释一下。我们已经解释过东方和西方教会三位一体教义的不同进路,两者对父和圣灵的关系有不同的理解(见图 6.2 和图 6.3)。尼西亚信经指出,圣灵"从父而出",这反映了东方教会的进路。然而,西方教会更认同奥古斯丁的进路,后者认为圣灵既是从父、又是从子而出的。

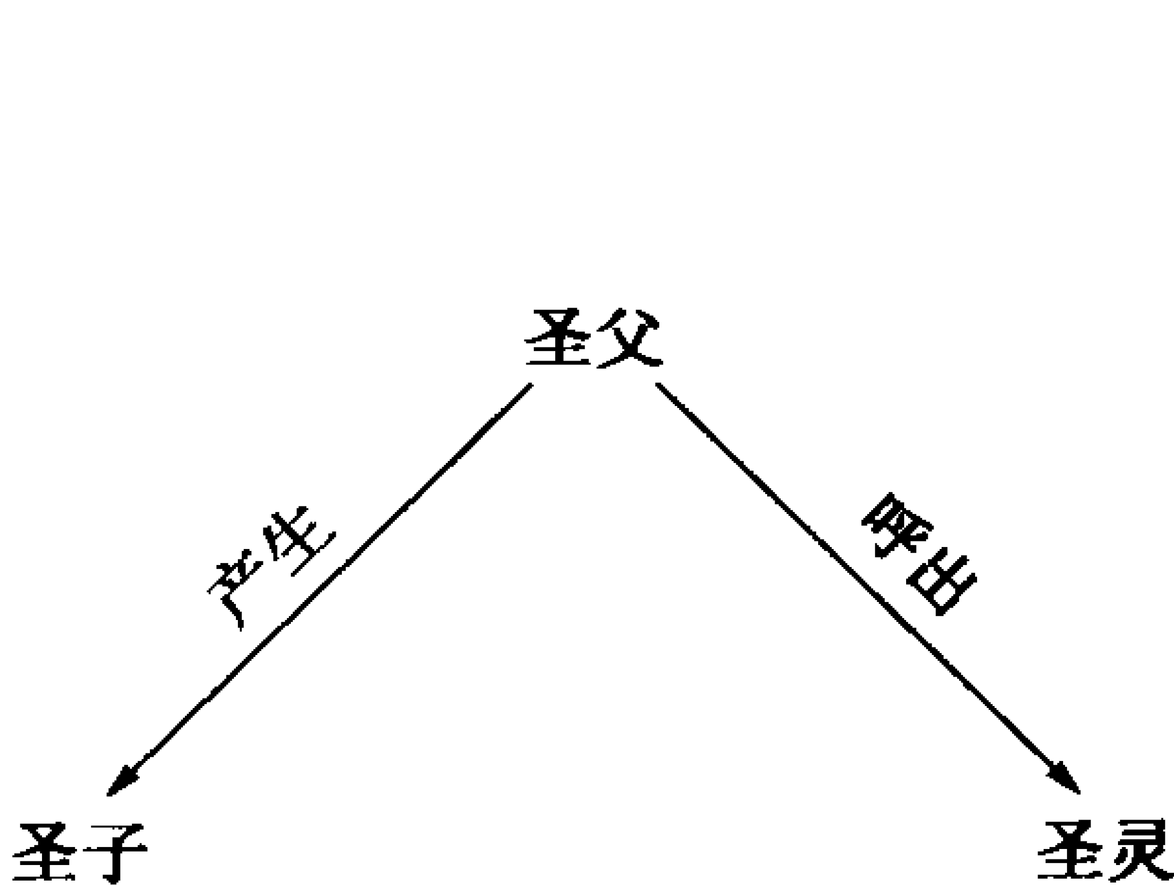


图 6.2 东方教会理解三位一体的思路

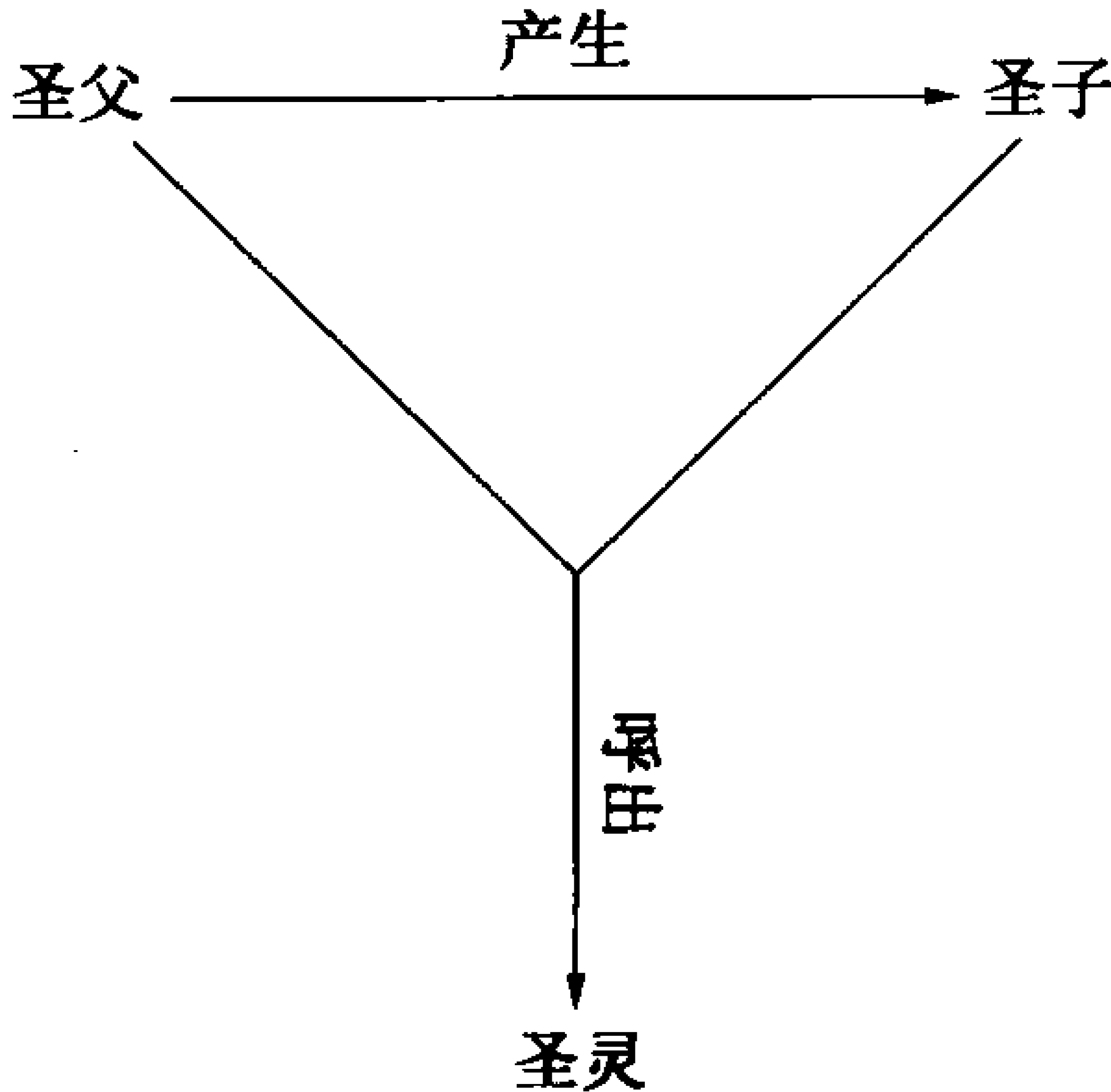


图 6.3 西方教会理解三位一体的思路

然而,到了公元 9 世纪,西方教会在日常生活中更改了这一短语,指出圣灵"是从父和子而出的"。拉丁词 filioque 的字面意思是"和从子"(and from the Son)。从此以后,"和子"逐渐被用于描述这一添加(在西方教会中已被接纳为规范),以及它所表达的神学思想。对希腊神学家来说,圣灵具有"双重来源"(double procession)的观点使他们极其愤怒。他们认为,这不仅给他们带来严重的神学困难,也篡改了理应不可违背之信经的内容。许多学者认为,这种负面感受助长了东西方教会之间已经日益激烈的冲突,并最终导致了 1054 年的教会分裂。直到如今,这仍然是神学家之间争论的一个话题。

第二节 创　造

所有的基督教信条都强调上帝是世界的创造者。例如,使徒信经一开始就确认:我信上帝,"创造天地的主"。这一主题在基督教圣经中反复出现。事实上,如果读者按照正典顺序阅读圣经,这一主题也是读者看到的第一个主题,因



图 6.4　威廉·布莱克的水彩画《古时》(约 1821 年),描绘上帝的创世行动。
Fitzwilliam Museum, University of Cambridge, UK/www. bridgeman. co. uk.

为第一卷书便是《创世记》(Genesis 是希腊词,字面意思为"开始"或"起源")。然127而,必须指出,该主题深深地嵌入了旧约圣经的智慧书和先知书中。例如,《约伯记》38:1—42:6 所呈现的画面无疑是旧约圣经中论及创造主上帝最全面的理解,这段经文强调了上帝作为世界创造者以及维系者的角色。

一、 创造的模式

我们或许可以分辨出两种"创造主上帝"观念出现的经文背景,它们虽然存在关联,但截然不同。第一,反映以色列在个人或集体敬拜中赞美上帝的经文背景;第二,在以下经文背景中:强调创造世界的上帝也是把以色列从奴役下解救

出来，并且现在依然不断扶持他们的上帝。

旧约圣经包含“创造即建立秩序”(creation as ordering)的主题，以及根据宇宙论的基础建立和维护“秩序”这一极其重要主题的方式。这一点对于我们特别重要。人们经常指出，旧约圣经从面对并胜过混乱力量的角度描述创造。这一“建立秩序”的主题通常借助两种不同的方式呈现出来：

1. 创造就是在混乱无序之中强行加入秩序。这一模式尤其与以下意象关联在一起：陶匠把泥土塑造成可识别的样子(例如：创 2:7；赛 29:16；44:8；耶 18:1—6)。

2. 创造涉及与一系列混乱力量的冲突，该力量通常被刻画为一条龙或者另一个怪兽(有多种命名：Behemoth，Leviathan，Nahar，Rahab，Tannim，或者 Yam)。这条龙或怪兽必须被制伏(伯 3:8；7:12；9:13；40:15—32；诗 74:13—15；139:10—11；赛 27:1；41:9—10；亚 10:11)。

显然，在旧约圣经对上帝与混乱势力交战的记载和出现在近东其他古老宗教文献的类似记载——比如乌加里特和迦南神话故事——之间，存在一种对应关系。不过，两者在一些重要方面具有很大区别，尤其是旧约圣经坚持认为混乱的势力并不是属上帝的。创造不应该仅仅被理解为宇宙形成，而应该从上帝掌控混乱状态和设立世界秩序的角度来理解。

或许，旧约圣经所强调的最重要的一点是“自然并不是上帝”。《创世记》中的创造记载强调：上帝创造了月亮、太阳和星宿。这一点的重大意义太容易被人忽略了。在古代世界，这些天体中的每一个都受到了人的敬拜。旧约圣经宣告它们是上帝创造的，这就是说它们是低于上帝的，而且没有内在的神性。

有关创造教义最重要的发展之一是为了回应公元 2 世纪诺斯替主义的论战。大多数主要形式的诺斯替主义都认为，存在两位截然不同的上帝，一位是将人类从世界拯救出来的上帝；另一位是等级稍次的上帝(经常被称为“创造主”[the demiurge])，他在起初创造了世界。诺斯替派认为，旧约所讲的是那位更低的上帝，新约所讲的是救赎者上帝。这样，在早期阶段，相信上帝是造物主与相信旧约的权威交织在一起。在讨论这一主题的早期作家中，里昂的爱任纽特别重要。

围绕“从无中创造世界”(creation ex nihilo)这一问题产生了极大的争论。必须记住的是，基督教首先于公元1世纪和公元2世纪在东地中海世界扎根并扩展，而这一地区被各种希腊哲学思想所控制。希腊哲学对世界起源的理解大致如下：不应该认为上帝**创造了**世界，他应该被视为一位建筑师，他只不过使先前已经存在的物质具备了秩序。物质已经存在于宇宙当中，并不需要被创造；只需要被赋予特定的形状和结构。上帝因此被视为是从已存在的物质中塑造出了世界。柏拉图在《蒂迈欧篇》(Timaeus)中提出了这一思想：世界是从预先存在的物质中制造出来的，这些物质被塑成了世界现存的样子。

128

这一思想被大多数诺斯替作家所接纳，而个别基督教神学家——比如安提阿的提阿非罗(Theophilus of Antioch)和殉道者查士丁——又追随了这些诺斯替作家的观点。他们相信物质已经存在，而上帝在其创造行为中将这些物质塑造成了世界。换句话说，创造并不是从无中创造有，而是用已有材料所进行的一种建筑行为；与人们所说的用雪建造雪屋或者用石头建造房子的方式大致相同。进而，这种思路认为，因为预先存在的物质难以驾驭，所以罪才出现于世界中。可以获得的物质的拙劣品质限制了上帝在创造中的选择，世界中出现了罪和缺陷，这不能归因于上帝，而应归因于创造世界所用材料的缺陷。

但是，早期基督教作家与诺斯替派的冲突日益加重，迫使人们对这一问题进行重新思考。一方面，一些诺斯替主义者不再相信世界真的是从已经存在的物质中创造出来的；另一方面，对圣经创世叙述日益老练的解读也使一些人对这种说法产生了怀疑。在公元2世纪和公元3世纪，一些重要的基督教作家开始反对这种柏拉图式的世界观，他们主张，**一切**理应都是上帝创造的。不存在预先存在的物质；万物理应都是从无中创造出来的。爱任纽声称，基督教有关创造的教义肯定了被造物原本是好的，这与诺斯替派所认为的物质世界是恶的观点恰恰相反。

德尔图良强调创造世界是上帝的决定。世界的存在本身是出于上帝的自由和良善，而不是出于物质本质的任何内在必然性。世界因上帝而存在。这与亚里士多德的观点截然相反，他认为：世界的存在不依赖任何东西，而且世界的特定结构具有内在的必然性。然而，在这基督教传统形成早期阶段，并不是所有的基督教神学家都接受这种立场。奥利金(Origen)或许是早期基督教作家中最具柏拉图主义色彩的一位，他显然认为，“从先存物质中创造世界”这一观点具有一

定的合理性。

在基督教神学发展的第一阶段，与创造论相关的中心问题便是**二元论**（dualism）问题。二元论的经典例子出现在某些形式的诺斯替主义中，这种观念遭到爱任纽强有力的反驳。这种观点主张存在两位神——一位是至高的神，他是看不见的属灵世界的源头；另一位是次位的神，他创造了物质世界。这种思路明显是二元论的，因为它认为在属灵领域（被视为是善的）和物质领域（被视为是恶的）之间存在根本的张力。创造论强调：上帝创造的物质世界是好的，尽管它后来受到了罪的玷污。另一个类似的观点与摩尼教有关，这是一种诺斯替主义的世界观，奥古斯丁在年轻时曾被其吸引。

到了公元4世纪末，大多数基督教神学家已经抛弃了柏拉图主义的进路，甚至是以与奥利金相关的形式出现。他们主张：上帝既是属灵世界的创造者，又是物质世界的创造者。尼西亚信经一开始就宣告：相信上帝是"创造天地的主"，从而确认上帝既创造了属灵世界，也创造了物质世界。在中世纪，各种形式的二元论再次出现，尤其是在清洁派（Cathari）和阿尔比派（Albigenses）的观点中。他们教导物质是邪恶的，而且是由魔鬼从无中创造出来的。为反驳那样的观点，第四拉特兰会议（1215年）和弗洛伦萨会议（1442年）明确教导：上帝从无中创造了美好的世界。

129

二、 创造教义的意义

相信上帝是我们的创造主，这会影响我们在世界中生活的方式。它并不只是在观念上对我们看待事物的方式做出调整，这对日常生活没有多少影响。相反，它为我们提供了一幅我们在这个世界中所处位置，最重要的是在与上帝的关系中——的"大图景"。马丁·路德（1482—1546）知道在实践中应用基督教信念的重要性，他提出以"要理问答"（Catechism）作为教育普通信徒如何实践信仰的工具。在其编写的《小要理问答》（*Lesser Catechism*，1529）中，路德简明扼要地解释了相信上帝是创造主到底意味着什么：

> 我相信上帝创造了我，以及其他一切被造物。他赋予我身体和灵魂，眼睛、耳朵及所有其他身体部分，我的思想及一切感官，而且他也维持着这一切。他赐予我衣服和鞋子、饮食、房屋和土地、配偶和孩子、天地、动物和我

所拥有的一切。他每日丰富供应我所需用的一切，来滋养我的身体和生命。他保护我免受一切危险，保守我脱离一切的凶恶。他所做的这一切皆出自他纯洁的、父亲般的神圣之良善以及他的怜悯，而不是因为我自己赚取或配得的。

上帝作为创造主的教义有一些其他的重要意义，我们仅指出其中的四个。

第一，必须对上帝和被造物做出区别。抵制将造物主与被造物混为一谈的诱惑，从一开始就是基督教神学的一个重要主题。保罗所写的《罗马书》明确谈到了这一主题。《罗马书》第一章批评了将上帝降低为被造物的倾向。保罗指出，人性有一种倾向，是罪的结果，就是去服侍"受造之物，不敬奉那造物的主"（罗 1:25）。将上帝与被造物区分开来并肯定被造物为上帝所造，是基督教神学的一项重要任务。

在奥古斯丁的作品中，可以看到这种努力。在加尔文等宗教改革家的作品中，这种努力也非常重要。面对僧侣们想要与世界断绝关系的普遍倾向，加尔文想要铸造一种肯定世界的神学。僧侣们的倾向在其作品中表现得很明显。比如肯培，他写了一本书，名叫《效法基督》，其特征是强调"蔑视世界"。在加尔文思想中，对这个既是上帝所造又堕落了的世界，采取的是辩证的看法。因为世界是上帝造的，所以应当受到尊敬、尊重和肯定；因为世界堕落了，所以应当批评它，为的是救赎它。加尔文的灵性观是肯定世界的，在其中，前面两点洞见可以比作椭圆的两个焦点。加尔文的人性观与此类似。尽管他强调了堕落人类的罪性，但他从没有忘记，它仍是上帝的创造。它虽然被罪玷污，但仍是上帝的创造，而且属于上帝，应该得到尊重。创造论因此得出了一个审慎的肯定世界的灵性观，而又没有陷入把世界等同于上帝的陷阱。

130

第二，创造意味着上帝对世界拥有权柄。造物主对世界拥有主权，这是圣经特别强调的。因此，人类被看作是创造的一部分，是具有特殊作用的一个部分。创造论导致了"人是世界的管家"这种观念，这与"人是世界的所有者"这种世俗观念相反。世界并非我们所有，我们拥有它是受上帝的委托。这种观点为人类对地球的责任提供了神学根据，对于生态和环境关怀特别重要。

第三，上帝是造物主，这意味着被造物是善的。在圣经对创世过程的第一次记述中，我们一直可以遇到这一断言："上帝看着是好的"（创 1:10；18；21；25；

31)。(顺便提一下,唯一一件"不好的",是亚当独居。上帝所造的人是一种社会存在物,应当在社会关系中生活。)诺斯替派和二元论者认为世界天生是邪恶的,这绝不是基督教神学的思想。世界虽然因为罪已经堕落了,但仍然是上帝善的创造物,是可以被救赎的,我们会在其他地方对此进行探讨。

这并不是说目前的世界是完善的。世界已经偏离了当时上帝创造世界时所安置的轨道,这是基督教关于罪的教义的一个基本成分。世界已经偏离了其预定路线,已经堕落了,已经失去了被造时的荣耀。现在我们看到的世界不是上帝想要的那个世界。人类的罪、邪恶和死亡本身就表征着世界对上帝想要的那种被造秩序的偏离幅度。因此,基督教关于救赎的大多数思想都包含着这种思想:世界应当在一定程度上恢复其本来的完全状态,为的是可以成就上帝创世的目的。肯定被造物是善的也避免了大多数神学家不接受的一种意见——上帝应当对恶负责。圣经不断强调被造物是善的,这是一种提示:上帝所设计或认可的世界并不存在罪的破坏力量。

第四,创造论强调人类是按照上帝的形象造的(创 1:26—27)。这一思想是基督教人论的核心,是创造论本身的一个重要方面。上帝创造人类的目的,是想让人类在与上帝的关系中存在。除非这种关系存在,人就不能实现其真正目的,人就是不完全的。"你为自己造了我们,我们的心如果不安息在你里面,就永远不得安宁。"(奥古斯丁语)奥古斯丁的这句话确立了创造论对于正确理解人类经验、本性和命运的重要意义。

三、 上帝作为创造者的模式

在基督教传统中,上帝创造世界的方式一直都是一个引起激烈讨论的主题。人们提出了一些使之具体化的模式或方式,也就是有关上帝创造世界的方式,每一种方式都有助于我们理解复杂和丰富的基督教"创造观"。

1. **流溢说**(emanation)。该术语广泛被早期基督教作家所使用,用以阐明上帝和世界之间的关系。尽管柏拉图或普罗提诺并没有使用过该词,许多同情各种形式的柏拉图主义的教父却认为,使用该词来表述柏拉图主义的观点既方便又合宜。在这种进路中发挥重要作用的意象是从太阳或火散发出来的光或热。 131
创造的意象(尼西亚信经中"出于光而为光")表明:世界的创造可被视为上帝创造能量的满溢。正如光源自太阳并且反映其本质,同样,被造世界来自上帝,并

且表达了上帝的本质。在这一模式的基础上，上帝和被造物之间有了一种**自然的或有机的**连接。

然而，该模式有一些弱点，我们来看其中两个。第一，不论是太阳发光的意象还是火发热的意象，它们都是一种不由自主的流溢，而不是一种有意识的创造决定。基督教传统一直强调创造的行为取决于上帝预先的决定，但该模式不能够适当地将此表达出来。

这很自然地导致了该模式的第二个弱点，它涉及该模式的非位格性。这一意象很难传递出有位格之上帝的概念。上帝的位格性既表达在创造行为本身中，又表达在随后的创造中。然而，该模式清晰地表达出创造者和被造物之间的密切关联，这一点使我们期待从被造物的身上发现创造者的某些特性和本质。因此，人们就会期待上帝的荣美能从被造物的本性中得到反映。该主题在早期中世纪神学中特别重要，其重要性在瑞士神学家巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）的后期作品中再次凸显出来。

2. **建造**（Construction）。许多圣经经文把上帝描绘成一位建筑大师，凭自己的旨意建造这个世界（例如：诗 127:1）。这种意象很有力量，它表达了创造的目的、计划以及有意的意图。该意象很重要，因为它不仅将注意力放在创造者身上，而且也放在了被造物身上。该意象除了呈现出创造主的技巧之外，还使人们可以欣赏创造之作的美丽和秩序；不仅欣赏创造之作本身，而且欣赏它对创造主的创造性和看顾所作的见证。

然而，该意象有一个缺陷，这与我们前面谈到柏拉图的《蒂迈欧篇》时指出的那一点有关。使用该意象来描述创造涉及预先存在的物质。按此理解，创造是赋予已存事物以形状和样式——我们已经看到，该思想与“从无中创造”的教义至少有一定程度的冲突。上帝作为建筑师的意象似乎包含了以下思想：从已经存在的材料中组装、配置这个世界，而那些建筑材料显然已经存在缺陷。

然而，尽管存在这些困难，该意象依然表达了如下深刻的理解：从某些意义上说，创造者的性情借着自然世界而得到表达，正如一位艺术家的性情借着他的艺术作品而得到表达或体现一样。具体来讲，“赋予秩序”这一观念（即赋予所谈论之材料某种条理性或结构）显然得到了这一模式的确认。不论“创造”这一复杂的概念在基督教背景下还意味着什么，它一定包括赋予秩序这一根本主题——这种观念在旧约圣经有关创造的叙述中具有尤其重要的意义。

3. **艺术表达**。教会历史上不同时期的许多基督教作家把创造称为"上帝的作品",把被造世界比作一件艺术作品——不但本身美丽,而且能表达创造者的个性。在18世纪北美神学家爱德华兹(Jonathan Edwards)的著作中,这种将创造视为创造者上帝的"艺术表达"的模式得到了很好的阐述。这是接下来我们要讨论的。

132

该意象特别有帮助,因为它弥补了上述两种模式的缺陷,即它们的非位格的特征。上帝作为艺术家的意象传递了以下思想:借着创造美丽之物来表达创造者的性情。当然,我们需要再次指出该意象的潜在弱点:例如,该模式很容易导致从先存物质中创造这一观念,正如雕刻家从已经存在的石块雕刻出塑像那样。然而,这一模式至少为我们提供了一种可能性,去思考从无中创造这一真理,正如作者创作小说,或者作曲家创作旋律与和声。这也鼓励我们探寻上帝在创造中的自我表达,并且在神学上给予自然神学(natural theology)额外的可信度。在创造即"艺术表达"这一概念和意义重大的"美"的概念之间也存在一个自然的连接。

四、 创造与自然神学

如果上帝创造了世界,那么从这个世界我们可以对上帝有多少的认识呢?从被造世界身上,我们可以认识造物主多少呢?这个问题在基督教神学中已经争论了几个世纪。"诸天诉说上帝的荣耀,穹苍传扬他的手段。"(诗19:1)这句众所周知的经文可谓是代表了基督教圣经中的一个常见主题——创造了世界的这位上帝的智慧可以借着被造世界得以认识。事实证明,这方面的研究是神学中最硕果累累的一个领域。

一些重要的神学家提出了自然神学理论,它们是建立在由思考自然世界而生发的美感的基础上。巴尔塔萨和爱德华兹分别在20世纪和18世纪提出了这一进路。前者是从罗马天主教的角度,后者则是从改革宗的角度。17世纪的物理学家和化学家波义耳(Robert Boyle)提出以下有关大自然的意象:大自然是圣殿,而博物科学家是祭司。借此,他提醒人们关注因研究自然之美而产生的惊奇感。

希波的奥古斯丁认为,人们从欣赏世间美物进入到敬拜创造世间美物的那一位是自然的,而且这位创造者的荣美也反映在这些美物中。伟大的中世纪神

学家托马斯·阿奎那从世界的秩序出发提出了“五种方法”来证明上帝的实在性，其中第四种方法是建立在对世界中存在完美的观察上。尽管阿奎那在此并没有具体将“美”确定为这些完美中的一个，但很明显他是这样确定的，而且阿奎那在自己的其他著作中已经提到过这一点。这种大致的论证思路在20世纪早期卓越的哲学神学家腾南特(F. R. Tennant)那里得到了发展。他认为，在支持上帝存在的累积证据中，部分是来自于对世间之美的观察。

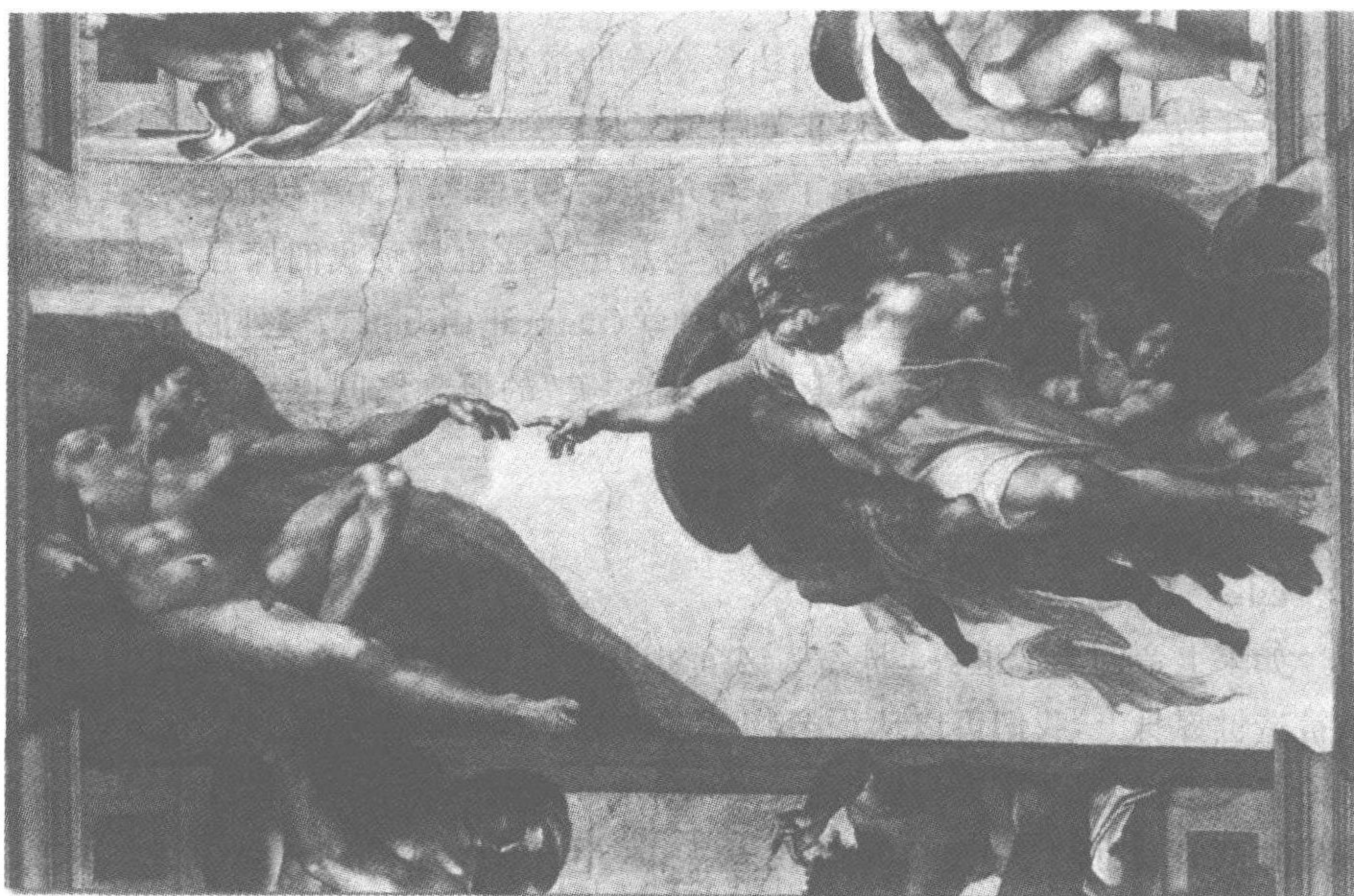


图6.5 米开朗基罗的湿壁画《创造亚当》(1511—1512)，出自西斯廷教堂。Rome, Vatican, Capella Sistina, AKG-Images/Erich Lessing.

改革宗传统承认“美”作为神学主题的重要性，这一点可从加尔文的著作中看到。然而，人们普遍同意，在该传统内，最强有力的论述出现在18世纪美国重要的神学家爱德华兹的著作中。爱德华兹认为，我们可以期待在从被造物衍生出的美丽之中看到上帝的荣美，在适当的时候也会看到。

133

无限智慧的上帝创造了世界，在上帝的作品中应当留下了他本人的声音。他借着被造物，指示那些注视他的人，并显明神圣的奥秘以及那些与上

帝和他的属灵国度更直接相关的事。上帝如此行恰恰符合他的本性。上帝的“作品”无非是他的一种声音或一种语言，来指导有智慧的人类认识与上帝自己有关的事情。

在本世纪对“美”之意义的阐述中，神学上最持久和最成熟的阐述出现在瑞士罗马天主教神学家巴尔塔萨(1905—1988)的著作中。“神学美学的根本原则在于：……正如基督教的启示是绝对的真和善，它同样也是绝对的美。”巴尔塔萨将他本人的工作表述为“努力从第三种超自然实存的角度来发展一种基督教神学，也就是以美来补充真和善”。

第三节 人 类

“人算什么，你竟顾念他？”(诗 8:4)从历史之初，人类就开始思考他们在更宏伟的宇宙秩序中的位置。我们为什么会在这里？我们的命运是什么？人类存在的意义是什么？有关创造的教义为回答这些问题提供了一个开始。该教义有助于我们加深对我们所生存于其中的这一世界的理解和欣赏。 134

基督教对创造的理解是：人类是上帝创造的一部分，而且必须在这一创造的秩序中明白和接受自己的地位。然而，尽管基督徒相信人类是被造世界的一部分，这并不意味着我们与其余的被造物是**无法区分的**。我们被放置于比天使微小一点的地位上，而且被赐予“荣耀尊贵为冠冕”(诗 8:5)。男人和女人是“照着上帝的形象”造的(创 1:27)。接下来，我们将进一步探讨这一问题。

一、 人类与“上帝的形象”

这一简短却意味深长的短语为我们开通了一条道路，帮助我们正确理解人类的本质，以及我们在被造世界中所处的总体地位。尽管人类不具有神性，但他们与上帝的关系全然不同于其他被造物与上帝的关系。**人类拥有上帝的形象！**在一些人看来，这一陈述表明了人类在被造物中的特权地位。然而，在大多数基督教神学家看来，这首当其冲确认了人类对其所处世界的一种**责任和义务**。

那么，我们当如何理解人类与上帝的这种关系呢？我们可以如何具体地看

待这一关系呢？“按照上帝的形象被造”到底意味着什么呢？针对这个问题，基督教神学内部产生了许多理解模式，我们现在就来看其中三个。

第一，“上帝的形象”提醒人们上帝对人类的权柄。在古代近东世界，君王经常展示他们的画像，作为对其权力在某一地区的确立（例如：《但以理书》3：1—7所描述的尼布甲尼撒的金像）。因此，“按照上帝的形象”被造就是指“被上帝所拥有”，或者换句话说，要**向上帝负责**。

耶稣基督侍奉中的一个事件隐含了这重要的一点（路 20：22—25）。有人向耶稣提出一个具有挑战性的问题：犹太人是否应该向罗马政府缴税？耶稣让人拿来一枚硬币，然后他问道：“硬币上面刻的是谁的头像和名号？”那些站在旁边的人回答说是凯撒的。于是基督告诉众人“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝”。尽管有人或许认为这是对问题的一种回避，但事实并非如此。基督的回答是一个提醒：拥有上帝形象的人——也就是人类——必须把自己奉献给上帝。

第二，有人认为“上帝的形象”这一概念是指人的理性和创造主上帝的理性之间存在一种对应关系。按照这一理解，在世界的结构和人的理性之间存在一种内在的共鸣。在奥古斯丁的重要神学著作《论三位一体》（*On Trinity*）中，这一理解方法得到了特别清楚的阐述：

> 创造主的形象理应能从人类理性或智性的灵魂中发现……［人的灵魂］是按照上帝的形象创造的，目的是使人类可以使用理性和智性来领悟和观看上帝。

对奥古斯丁来说，我们在被造时已经拥有了智性的能力，这把我们带上借着反思被造之物认识上帝的道路。

最近几年，从物理学家转变成神学家的波尔金霍恩（John Polkinghorne）一直在探索这一方法的重要性。他原来是剑桥大学理论物理学的教授。波尔金霍恩指出，数学家所思想出来的一些最美丽的模式实际上存在于我们周围物质世界的结构中。在内在理性（我们大脑中的理性——在这种情况下就是数学）和外在理性（我们周围物质世界的符合理性的秩序和结构）之间似乎有某种深层的呼应关系。

135

波尔金霍恩主张，在世界秩序和人类头脑的认识能力之间，似乎有某种形式的"共鸣"或"和谐"，而这是可以分辨并且可以展示的。"如果我们要寻找对我们头脑中的理性和外部世界的理性之间一致性的正确解释，那它必定存在于某种更加深奥的理性，而该理性是上述两种理性共同的基础。这更加深奥的理性应该是由创造主的理性提供的"。这样看来，"上帝的形象"就确认了下面这一点：人类和宇宙是由同一个神圣理性所塑造出来的；而且，既然人类也分享这一理性，他们就有能力明白被造世界的意义。

第三种解释方法指出，"上帝的形象"关乎与上帝建立关系的能力。按照"上帝的形象"被造，这就意味着人类拥有与上帝建立关系的潜力。此处的"形象"一词表达了下面这一思想：上帝创造人类有一个具体目的——也就是使他们与上帝建立关系。因此，我们存在的原本意义就是与我们的创造主和救赎主有美好的关系。正如牛津大学文学评论家和作家路易斯(C. S. Lewis)所主张的，如果我们没有与创造主建立关系，那么，我们生命中本应被上帝充满的地方就出现了空缺。路易斯认同帕斯卡尔，他指出，我们里面有一个上帝留下的空隙，唯有上帝能够将其填满。离开了上帝，我们就感受到一种深深的渴望。这实际上是对上帝的渴望，但是堕落和有罪的人有意或无意地误解了这种渴望，误以为是在渴望世界中的东西。但世界中的东西永远不能令人满足。如果我们是为上帝而被造的，而且是单单为了上帝，那么，没有任何其他东西会使我们满足。正如路易斯经常指出的，这种上帝赐予的渴望感被证明是解开人类苦苦挣扎的人生之谜的一把钥匙。

然而，基督徒对人类本性的理解并不完全受到"按上帝的形象"被造这一事实的决定。尽管这一点很重要，它还需要得到堕落这一思想——尤其是有关罪的概念——的补充。

二、 人类、堕落与罪

基督教教义认为，人类是有罪的。也就是说，人类与上帝隔绝。而且，由于我们在身份上出现了这一根本性的断裂，我们与社会、他人以及我们的环境也出现了疏离。在很多神学家看来，人类困境的根本在于我们内心深处渴望与上帝在一起。人类是世界中的受造者，不是被造世界的主宰。但人类不愿意接受加在他们身上的各种限制，而是选择背叛上帝在创造时赋予他们的本位。深藏在

人类本性中的，是一种不愿接受这种秩序以及他们在这一秩序中所处位置的悖逆之心。人类是一群永远的叛逆者，永不满足，而且不断挑战界线。有人指出，这种想要摆脱限制的躁动和渴望是人类本性的一部分。

人们普遍认为，《创世记》中有两个事件为人类本性里的深层矛盾提供了一个精彩的评述，这两个事件就是：偷吃"分辨善恶树"上的果子和建造巴别塔。《创世记》提到亚当和夏娃被安置在乐园中，而且指出上帝赋予他们完全的自由。他们可以吃所有树上的果子——那棵树上的除外（创 2:15—17）。他们两人觉得这是对他们自由过重的限制，如果吃了"分辨善恶树"的果子，他们就会变得像上帝那样，能分辨善恶（创 3:1—5）。我们都渴望独立自主，而不愿对**任何人**负责。正如伟大的俄国小说家陀思妥耶夫斯基（Fyodor Dostoyevsky）在其小说《群魔》（*The Devils*, 1871—1872）中所指出的，如果没有上帝，我们就可以为所欲为。这正是"无神论黄金时期"的伟大主题。这一时期开始于 1789 年的法国大革命，随着 1989 年柏林墙的倒塌而宣告结束。

136

同样的主题也体现在巴别塔的故事中（创 11:1—9）。勃鲁盖尔（Pieter Breughel the Elder, 1563）在其伟大的油画中对这一事件进行了惟妙惟肖的描绘。在这幅画中，巴别塔被描绘成高耸云霄的巨大建筑。20 世纪最伟大的神学家之一卡尔·巴特从巴别塔事件中看到了人类罪性本质的另一面：渴望在上帝面前宣告人类的权柄和能力。巴特指出，巴别塔是一种象征，象征人类渴望依靠自己来掌握有关上帝的知识。他们非但没有等候上帝凭自己的主权选择启示自己，反倒相信自己能够掌控事情，可以照自己的喜好而窥视天堂的面貌。然而，人类自身所拥有的这种控制欲本身却是虚无的根源。每当我们想主导的时候，我们似乎总是把事情弄糟。

在历史上，基督教神学家曾经提出两个基本意象，帮助人们理解这种令人困惑的人类窘境：**偏离**和**背离**。在公元 2 世纪作家里昂的爱任纽（Irenaeus of Lyons）看来，人类已经被罪腐蚀，从而偏离了他们当走的正确道路。我们已经迷失了，需要得到帮助，以便重回正确的道路。爱任纽认为，人类是软弱的，而且容易受到误导。我们被造成为婴孩，而不是成人，所以我们必须学习和成长。有人问爱任纽：上帝创造人类时为什么没有直接使他们成为完美。爱任纽回答说：人类实在没有准备好去面对这一点。"母亲有能力给婴孩供应干粮，但婴孩还不能够消化，因为他还没长到足够大的年龄。"

在奥古斯丁看来，人们已经背离了其真正的呼召。我们没有使用上帝赋予我们的自由来爱上帝，反倒是利用它来施展自己的野心。我们现在陷入了自己亲手所凿的陷阱中。奥古斯丁认为，我们已经被罪缠住，无力挣脱。正如保罗所指出的，我们被内在的罪俘虏，没有能力行出我们想行的善，反倒去行我们所恨恶的邪恶之事(罗 7:17—25)。我们唯一的希望就是被上帝自己释放。本应带来与上帝美好相交的爱的自由——正如亚当和夏娃在伊甸园中与上帝同行那样——却导致了自私的爱，结果人类把上帝抛弃，转而寻求次好的东西。

奥古斯丁使用了一系列的意象来阐释我们是如何以这种方式陷入罪的网罗。我们如同感染上了疾病，无法治愈；也如同陷入深渊，无力爬出来。奥古斯丁想要表达的根本要点是：一旦罪(他把罪视为在我们生命中运作的一种力量)抓住了我们，我们便无力摆脱它的辖制。用现代人的类比来说，这就如同染上了毒瘾而无力摆脱。

按照基督教的理解，人性原本是上帝创造的高峰，现在却已变成废墟。它需要上帝彻底的重塑和内在更新。这就好比以前适合国王居住的皇宫，现在已经年久失修，破损严重了。然而，这种情形是可以修复的。上帝存在于人类本性之中，他能够使陷在罪和死中的一切得以复兴、恢复和重整。如果上帝进入人类的处境中，人类就能从里到外得到更新。在此，我们可以看到“道成肉身”教义之纲要——即上帝进入我们的世界和历史，成为人类中的一员，为要把人类带入天堂。 137

而这又将我们带到基督教信仰的中心主题上来——耶稣基督的身份和意义，因为他是堕落人类的拯救者和救赎者。

第四节 耶　　稣

在第一章，我们探讨了圣经对耶稣的身份和意义的一些教导。基督教教义是对圣经真理不断反思的结果，教义把圣经中的不同思想融合在一起，形成一个有机的整体。基督教神学的一个任务就是：把圣经见证的有关耶稣身份和意义的各个要素融合起来。需要以这种方式整合在一起的各种圣经主题包括：

1. 新约圣经用以描述耶稣的术语。

2. 人们以为耶稣成就了什么，它被认为直接与他的身份相关。在基督徒对基督**其人**及其**工作**的理解之间，有一个密切的关联。换句话说，对基督**身份**的讨论与对基督**成就**的讨论是彼此交织在一起的。在本章的后面，我们要思考拯救这一主题，届时我们将进一步探讨这一问题。

3. 耶稣的事工给人带来的影响——例如，借着医病所带来的影响。

4. 新约圣经作者认为，复活肯定并证实了耶稣在与上帝关系中的崇高地位。因此对保罗来说，复活表明耶稣是上帝的儿子（罗 1:3—4）。

在这一部分，我们将思考：基督教神学是如何把各种洞见融合为有关基督其人的统一理解的。

然而，在开始探讨之前，我们或许应该指出一种特别重要的回应耶稣的态度，这一点在今日世界——尤其是伊斯兰教影响急速扩大的世界中——具有极其重要的地位。

一、 伊斯兰教对耶稣身份的理解

随着伊斯兰教在全球影响的增长，穆斯林如何看待耶稣的问题对基督教具有越来越重要的意义。伊斯兰教承认，耶稣是一个先知，是上帝的使者。“耶稣”这个名字（阿拉伯语为：尔撒）在《古兰经》中出现了 25 次。在绝大多数情况下，他的名字是与“马利亚的儿子”（ibn Mariam）这一称呼联系在一起的，尽管该称呼也以较低的频率与摩西联系在一起。新约圣经明显指出“耶稣”这一名字的意思是“上帝拯救”（太 1:21），《古兰经》却没有提供对“尔撒”这一名字的解释。另一相关称呼“弥赛亚”（al masih）在《古兰经》中也被使用过。但同样，该称呼在旧约圣经中具有丰富的内涵——即“上帝的受膏者”，但在《古兰经》中也没有被提到。我们并不清楚《古兰经》为何把耶稣称为“马利亚的儿子”。该称呼在新约圣经中极少出现（可 6:3）。在闪族世界中，以母亲而不是以父亲的名字来称呼重要人物极为罕见（尽管并非完全没有出现过）。《古兰经》也使用极其崇高的语言来称呼耶稣。比如，耶稣被称为“上帝的道”和“上帝的灵”。借此，在伊斯兰教对启示进展的理解中，耶稣被赋予崇高的地位。当然，伊斯兰教认为，在穆罕默德得到启示时，启示过程最终达到高潮。得到启示的穆罕默德写下了《古兰经》。

伊斯兰教对耶稣死亡和复活的意义所持的观点有些复杂。尽管在一些地方,《古兰经》提到基督的死亡时,称其符合上帝的旨意,但它却没有清楚解释基督死亡的方式和意义。有一段经文似乎教导说:耶稣既不是被犹太人杀害的,也不是被他的敌人钉死的,"尽管他们觉得是如此"。相反,耶稣被提升到天上,然后另外一个不知名的人在十字架上替他受刑。"他们觉得是如此"这一短句或者是指"犹太人以为耶稣死在了十字架上",或者是指"犹太人以为在十字架上死的是耶稣"。因此,主流逊尼派穆斯林的立场接受耶稣具有某种形式的神性崇高地位——要么耶稣复活了,要么他被提到天上去了。《古兰经》并没有提到任何对耶稣在世界末日大审判之前返回地球的盼望,但这种思想至少在一些流行的伊斯兰教著作中出现过。有理由认为:这一思想可能是在后古兰经时代发展起来的,可能是由于对基督教的末世观越来越熟悉的缘故。 138

或许最重要的是,传统的基督教教义——即耶稣是"上帝的儿子"——从未指上帝在生理意义上生了耶稣。耶稣这一称呼所表达的内涵从根本上讲是关系性的,而不是生理意义上的。道成肉身的教义确认了耶稣在与上帝关系中的独特地位,而且也因此确立了耶稣在基督教传统中的独特角色:上帝启示的承担者和上帝救恩的代理者。

我们很快就会更多探讨基督教对道成肉身这一观念的理解。接下来我们要探讨早期基督教传统内部反思新约圣经过程的一些方面,以此作为道成肉身教义在公元451年卡尔西顿会议上最终表述形成的背景。

二、 早期基督教研究基督论的进路

我们已经分析过新约圣经对耶稣的描述,正如我们在分析中所看到的,在耶稣的生平、受死和复活中,早期基督徒遇到了许多令人非常激动的不寻常事件。所以,他们不得不采用一整套的意象、术语和概念来记述这些事。他们对耶稣的印象和感受实在太丰富、太深刻,难以找到某个单一的词汇进行概括,他们被迫使用了一整套的术语来说明耶稣的不同侧面。多个侧面加在一起,构成了一幅关于基督的完整图画。

有时,早期基督徒甚至试图使用本来属于无神论的理念或概念来说明他们的思想。举例来说,《约翰福音》的开头部分对"道"(希腊词为 Logos,通常译为"逻各斯")进行了特别的强调。人们通常认为,这是想要说明耶稣在基督徒所理

解的世界中所处的地位相当于“逻各斯”在世俗希腊哲学中所处的地位。这并不是说，因为早期基督徒偶尔读了一点斯多葛派哲学书籍，于是构想出了他们对耶稣的意义的理解；而是说，他们注意到了两者的类似之处，并且看到，可以用“逻各斯”来更好地表达他们已经知道的东西。这也在一定程度上使有文化的希腊听众可以更容易地理解基督教。在基督教传统的早期阶段，我们甚至发现，为了使教会之外的人们既能够理解福音又可以接受福音，早期信徒做出了一些重要决定。因此，他们讲述福音时，使用了一些既有助于表达福音的核心主题，又便于非信徒理解福音的思想和概念。

139

保罗的“亚略巴古布道”（徒 17:16—34）是新约中提供的一个精彩例证。这是保罗在雅典的亚略巴古（或“战神山”）向哲学家们所做的布道。保罗使用了听众已经熟悉的思想和术语，以使他们能够听懂福音。路加所写的福音书是这个方面的又一例证。《路加福音》显然是写给包括非犹太人（通常称为“外邦人”）在内的一些人。对于这些读者而言，“弥赛亚”这个词几乎不知所云，他们难以理解这个词的意义和精妙涵义。然而，“救主”、“救赎者”之类的词汇已经为希腊的许多宗教所使用。路加使用了这些词，并且总是以严格的基督教方式来理解这些词的含义。这样，路加就以其读者可以理解的方式表达了耶稣基督的意义。

基督论的早期发展阶段主要关注的是耶稣的神性问题。大多早期教父对于耶稣具有人性没有任何怀疑。需要解释的是耶稣如何不同于人类的其他成员，而不是同耶稣与其他人的相似性。

两种早期观点很快就被认为是异端而遭到了否定。**伊便尼派**（Ebionitism）认为，耶稣只是一个普通人，是马利亚和约瑟的儿子。这种观念受到一个犹太教派的支持，该教派在基督教时代的头几个世纪十分流行。这种削弱的基督论被其反对者看作是完全错误的，很快就被人们遗忘了。另外一种更重要的异端与这种观点直接对立，后来被称为**幻影说**（Docetism）。Docetism 一词源于希腊词 dokein（意思是“似乎”或“看来”）。幻影说最好被看作是一种神学倾向而不是一种明确的神学立场。幻影说认为，基督完完全全是神，他的人性不过是表面现象。因此，基督的受难被看作是表面上的而不是真实的。幻影说对公元 2 世纪的诺斯替派具有特殊的吸引力，当时幻影说达到了顶峰。尽管如此，在公元 2 世纪，其他观点也正在形成，并且最终淹没了幻影说这种神学趋势。这些观点在卡尔西顿信经阐述的道成肉身的教义中达到高潮——如此说是因为该教义在卡尔

西顿公会议上得到了确定的表述形式。该教义正是我们接下来所要探讨的。

三、 道成肉身的概念

人们在讨论基督教有关耶稣基督其人的教义时，经常使用“道成肉身”这一术语。“道成肉身”是一个难以理解却很重要的词汇，来自拉丁词“肉身”(flesh)，该术语概括并确认了基督教的基本信念：耶稣基督既是上帝又是人。道成肉身的思想是基督教对基督奥秘之反思的高潮，这一思想承认：耶稣基督彰显了上帝；他代表上帝；他作为上帝而说话并且为上帝而说话；他凭上帝并且为上帝而做工；他就是上帝。总之，用公元1世纪一个作家的话来说，我们必须学习“像思想上帝那样来思想耶稣”(《克莱门二书》1:1—2)。因此，我们处在一个必须要迈出关键一步的时刻，而这关键的一步是所有基督教有关道成肉身之思想的基础。这就是说，因为耶稣基督在所有重要的情况下都作为上帝并且为了上帝而行事，所以我们应该得出以下结论：就所有意图和目的来说，耶稣就是上帝。



图6.6 伊斯坦布尔索菲亚教堂中的马赛克所描绘的耶稣基督，约1260年。AKG-Images/Erich Lessing.

140 因此，正统的基督教立场被概括为“二性教义”，就是说，耶稣既是完全的上帝又是完全的人。卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon，451)明确陈述了这一观点，为正统基督论制定了一个支配性的准则。从此，这一准则被正统基督教神学奉为圭臬。这个准则可以概括如下：只要承认耶稣基督既是真正的上帝又是真正的人，严格的表达或阐述方式并不具有根本的重要性。

这些思想在最初五个世纪的基督徒对新约的思考中早已存在，卡尔西顿信经不过是将之明确陈述出来而已。在基督面前，我们看到的就是上帝自己，这就是卡尔西顿信经所定义的思想，这也是我们认识的起点。这只是出发点，而不是终点。但是，如果要得到可靠的结果，我们就必须确定出发点。卡尔西顿声明已经确定了这个出发点。尽管其有些夸张的用语和已经过时的表达方式可能使我们在理解上遇到一些困难，但是，它所阐述的基本思想是清楚的和至关重要的，是对新约所见证的耶稣基督的正确诠释。

卡尔西顿信经并没有采用任何一种哲学体系或世界观。这些哲学体系在几个世纪之内也许就会被人们认为是过时的东西而遭到抛弃，而且可能会使教会在未来陷入困窘。相反地，它努力地去捍卫一个至关重要的事实。这个事实在任何一个特定的历史时期都可以用合理的哲学思想或概念进行解释，只要这种解释没有偏离或者否认这个事实的内容。结果，在基督教历史中，在面对不同的 141 听众捍卫和解释道成肉身这个基督教的核心教义时，基督教神学家和护教者们一直享受着相当大程度的自由。

在对卡尔西顿信经的最后分析中，必须认识到，对耶稣基督其人及其作为的任何解释都是不充分的。卡尔西顿信经只是非常明确地陈述了一个需要进行解释和说明的本质性事实：耶稣确实既是上帝又是人。为了绝对清楚地阐明这个事实，卡尔西顿会议使用了 homoousios 这个希腊词。它在英语中通常用“本质相同”或“存在相同”来翻译。耶稣与上帝“拥有同一本质”(of one substance)，正如他与我们“拥有同一本质”一样。换句话说，耶稣与上帝相同；我们在耶稣身上所经历的正是上帝本身，而不是从上帝而来的某位使者。这个词在圣经中并没用出现。但是，人们普遍认为它所表达的洞见完全合乎圣经。

还有一种重要的少数派观点，也是我们必须注意的。卡尔西顿信经并未能在整个基督教世界成为共识中。在公元 6 世纪时出现了一种少数派观点，现在通常称为基督一性论(Monophysitism)。从字面上就可以看出，这种观点认为基

督“只有一种性质”（在希腊语中，monos 的意思是“只有一种”，physis 的意思是“性质”）。这种观点非常复杂，超出了本书的讨论范围。读者应该注意的是，地中海东岸的大多数教会现在仍恪守这种观点，包括科普特、亚美尼亚、叙利亚和阿比西尼亚教会。

四、 耶稣作为中保

道成肉身的教义确立了如下真理：耶稣基督应被视为完全的人和完全的上帝。尽管这一思想很重要，却难以想象。那么，当我们试图具体形象地理解耶稣基督既是上帝又是人这一真理时，什么样的模式或类比能帮助我们呢？在这一部分，我们将探讨新约圣经中基督的一个称呼，而该称呼已经被基督教神学家详细探讨过。有几处经文（来 9:15；提前 2:5）提到了这一称呼：耶稣基督是上帝和人类之间的**中保**（mediator）。这里基督被理解为是超越的上帝与堕落的人类之间的中保。

那么，中保所传递的是什么呢？新约圣经给出了两个基本的、互为补充的答案，而且该答案也是基督徒在漫长历史中不断研究圣经而得出的结论：**启示和拯救**。借着基督所传递出来的既有**关于上帝的知识**，也有**与上帝的相交**。

殉教者查士丁（Justin Martyr）和其他早期教父作家提出了这种所谓的“道—基督论”，它是上帝借着基督传递有关自己的知识这种观念的绝佳例证。“道”（Logos）被视作中介性的原则（mediating principle），它是一座桥梁，把超越的上帝和上帝所造之物连接在一起。尽管道在旧约先知书中是借外在礼仪而彰显出来的，它却在基督里面成为肉身的样式，如此便在上帝和人类之间提供了一个中保。与此相关的思路出现在布龙纳所著的《中保》（*The Mediator*，1927）一书中，后来也出现在《真理即相遇》（1938 年）一书中，而且以更为成熟的方式出现。在后一本书中，布龙纳主张，信心首要来讲就是与上帝的相遇，而上帝又是在耶稣基督里面与我们亲自相见的。

这种中保的思想在塞耶斯（Dorothy L. Sayers）的神学著作中有所发展，该作者最为人所知的或许是她的犯罪小说，她在小说中把温西爵爷（Lord Peter Wimsey）以一位业余贵族侦探的形象呈现在读者面前。然而，塞耶斯对基督教神学也有相当的兴趣，这一点在其作品——如《创造者的心思》（*The Mind of the Maker*）和《信条或混乱？》（*Creed or Chaos?*）——中可明显看到。在后一本书中，塞耶

142 斯主张，同意耶稣是一个优秀的教师而且有一些有益的思想是不够的，除非我们有很好的理由宣称：耶稣有一些独特之处，这要求我们以极其严肃的态度对待那些思想。因此，塞耶斯指出，基督论的重大问题是不可避免的，而且必须被触及。这本书是在第二次世界大战（1939—1945）期间出版的，而且借助与希特勒的对比来证明她的观点。

> 基督是谁？他做了什么？他凭借什么权柄来做那些事？有人会说，这些问题都不重要；他们甚至说，即便耶稣只是个普通人，他也是一个好人，所以我们应当按照他的原则生活。以上这种论调是毫无用处的，因为那只是一种人文主义。如果德国的“普通人”选择认为希特勒是一种更好的人，有着更吸引人的原则，那么，基督教人文主义者就无言以对了。

在呈示了这一点后，塞耶斯接着思考中保的问题。上帝和人类之间的中保行为是在什么样的条件下而成为可能的呢？耶稣又是以什么样的方式行使这种能力的呢？她的答案是：“二性”确保了这种思想，“二性”也就是“耶稣既是真人又是真上帝”这一教义。

> 基督是否有意义在于道成肉身的核心信条。如果基督只是一个人，那么他就与任何关于上帝的思想毫不相关；如果他只是上帝，那么他就与人类生活的任何经验毫不相关。

其他作家也强调了基督作为救恩之中保的重要性。这一方法可以在加尔文的《基督教要义》（1559）一书中看到。加尔文把基督视为一个独特的渠道或焦点，借着这一渠道或焦点，上帝的救赎工作直接指向人类并使人类可以得到救赎。由于人类起初是上帝所造的，所以他从每个方面讲都是好的。由于堕落的缘故，天然之人的恩赐和能力已经被严重损坏了。结果，不论是人的理性还是人的意志都受到了罪的玷污。因此，不信的态度既是一种意志上的行为，又是理性上的行为。人类并非不能在被造秩序中分辨出上帝的手迹，而是故意决定**不想**分辨出来，也**不想**顺服上帝。

加尔文从两个截然不同却又显然彼此相关的层面上进一步阐述了该问题的

后果。从启示论的层面上看，人类缺乏必要的理性和意志可依赖的资源，使之能够在被造世界中清晰识别出上帝。这里显然与查士丁的“道—基督论”具有明显的对应关系。从救恩论的层面看，人类缺乏得救所必需的条件；他们**不想**被拯救（这是因为罪导致他们在思想和意志上任意妄为），而且他们**无力**拯救自己（因为救恩是以对上帝的顺服为前提的，而现在这一点因罪而变得不可能）。因此，有关上帝的真理和拯救都必须来自人类环境之外。加尔文以这样的方式为其有关耶稣基督作为中保的教义奠定了基础。

加尔文对针对认识上帝和认识人的罪所作的分析，为其基督论打下了基础。耶稣基督是上帝和人类之间的中保。为了胜任这样的角色，耶稣基督必须既是上帝又是人。由于我们不可能上升到上帝那里（由于我们的罪），上帝就选择亲自降临在我们中间。除非耶稣基督自己是人，否则其他人便不能从耶稣的临在或行为中受益。“上帝的儿子成为人子，他承受了我们本应当承受的，结果把本属于他的转给了我们，也就是：因着恩典，他的本性成为我们的本性。”

143

加尔文强调了上帝在基督里面的中保性的存在，这促使他坚定认为：基督其人及其工作之间存在密切的关联。他借用了一个可以追溯到优西比乌（Eusebius of Caesarea，约 260—约 340）的传统，论证说：基督的工作可以概括为三种职分或事工（*the munus triplex Christi*）——先知、祭司和君王。这一基本论证是：耶稣基督在自己身上将旧约的三种中保身份融为一身。在其**先知**的职分中，基督是上帝恩典的使者和见证。他是一个老师，被赋予上帝的智慧和权柄。借其**祭司**的职分，基督能够使我们重新进入上帝的宠爱中——因为他的死为我们的罪献上了让上帝满意的祭。最后，借其**君王**的职分，基督已经开启了属天的而不是属地的、属灵的而不是属肉体的君王身份。这种君王身份是借着圣灵的运行而在信徒生命中得以施行的。在所有这三个方面，基督都成就了旧约中的中保所当担负的使命，而且这使人从一个全新的和更加清晰的视角看到了这三种职分，因为它们在基督的中保身份中得到实现。

第五节 拯 救

使徒信经强调：耶稣是历史上的真人，他在世上生活过并经历了死亡。耶稣

是公元1世纪的犹太人，生活在提比留(Tiberius Caesar)统治时期的巴勒斯坦，后来在本丢·彼拉多当政时期被钉死在十字架上。罗马历史学家塔西佗(Tacitus)提到，基督徒是从“基督”而得到自己的名称的，“而基督是在提比留统治期间在总督本丢·彼拉多手下被处死的”。基督教信仰坚定地相信，耶稣是一个真实的历史人物，而且他被钉死在十字架上。然而，基督教最重要的并不是关于耶稣存在并被钉十字架这些纯粹的事实。正如我们已经看到的，对耶稣生和死的**解释**至关重要。接下来，我们将要看一些对基督之死的解释，这有时被称为“代赎的理论”(theories of the atonement)。这些理论中的每一项都对基督教产生了广泛的影响，对基督教的崇拜具有重大意义。

一、 得胜的基督：战胜死亡与罪恶

“感谢上帝，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。”(林前15:57)早期教会喜欢歌颂基督在十字架上的得胜——胜过了罪、死亡和撒旦。因着加略山上的征服，天堂大门大大敞开。得胜者基督从死里复活并且被立为“万有之主宰”(*pantokrator*)，这一宏伟的画面激发了东方基督徒的想象力。十字架被看作一场著名战役的发生地，可与伟大的荷马史诗相媲美。在这场战役中，善恶两方面的力量在争战，而善的一方最终获胜。

早期教会更加关心和强调基督制伏了人类的仇敌这一事实，而不是猜想他具体是如何得胜。基督的复活以及他以得胜的姿态为信徒打开天堂之门，配得宣扬和称颂，我们不应以枯燥的神学来分析。

因受罗马文化背景的影响，基督得胜的主题被刻画为一场胜利大游行，可与古罗马的胜利游行相比。按其经典场面的状况，**得胜者**的胜利游行从战神广场(Campus Martius)开始，贯穿罗马城的街道，最后在位于卡皮托林山(Capitoline Hill)的朱庇特神庙结束。该游行是由将军的士兵们率领的，他们通常高举标语牌，标语描述的是将领和他的丰功伟绩，例如：裘力斯·凯撒军队高举的标语是：我来，看见，我征服(Veni, Vidi, Vici)，或者高举一张大大的地图，上面是将军所征服的疆域。其他士兵推着装满了战利品的马车，它们将被收入罗马的宝库。其中一部分游行队伍由战俘组成，通常是被征服之城市或国家的领袖们，他们被锁链捆绑着。

144

基督徒作家向前稍微迈进一步，他们将上述胜利的画面转化成宣扬“得胜者

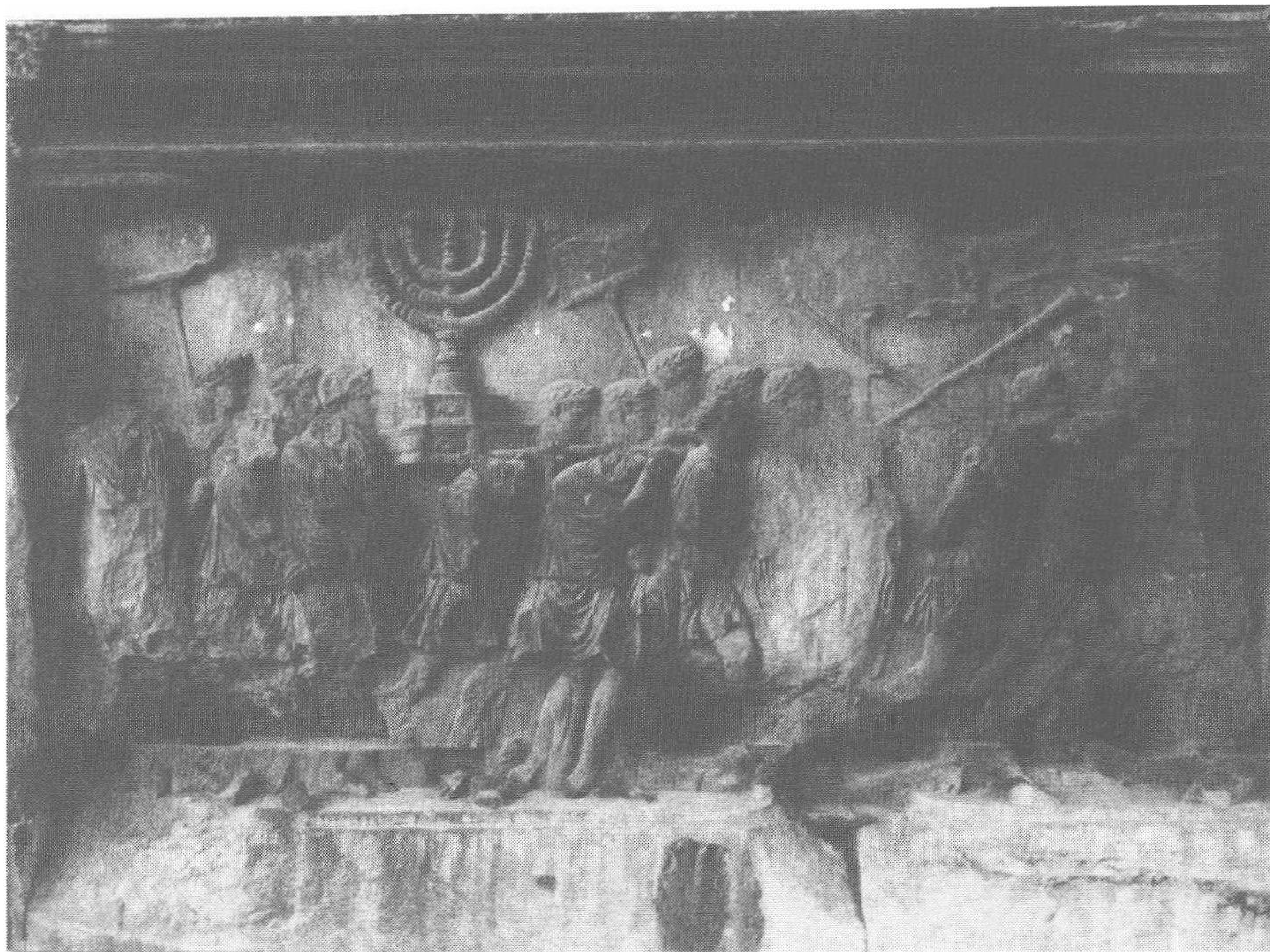


图 6.7　公元 70 年在罗马庆祝提图斯战胜犹太人的胜利游行，雕刻在竖立于公元 81 年的提图斯拱门上。“得胜者基督”的思想就是据此提出的。AKG-Images/Erich Lessing.

基督”(Christus Triumphator)的礼仪。这种鲜明的象征主义牢固地建立在新约圣经的基础上。新约圣经提到，得胜的基督“掳掠了仇敌”(弗 4:8)。尽管该主题在这一早期阶段的基督教艺术作品中出现过，但其最深刻的影响力体现在当时的赞美诗中。出现于这一时期的一首赞美诗堪称基督教会最伟大的赞美诗之一，它描绘了基督的得胜游行并且颂赞他击败了仇敌。

福图那图(Venantius Honorius Clementianus Fortunatus，约 530—约 610)出生于意大利北部特雷维索(Treviso)附近的肯尼大(Ceneda)。他在年轻时就成为基督徒，后来在拉文那(Ravenna)和米兰学习。他在诗歌和修辞方面都因高超造诣而名声远扬，后来在 599 年前后，他被选举为普瓦蒂埃(Poitiers)的主教。他主要因其诗歌“王旗向前进”(Vexilla regis prodeunt)而为人所记。根据一个证据确凿的传统，在 569 年，拉德贡德(Radegunde)在南高卢的普瓦蒂埃市向人展现了据说是来自钉耶稣所用十字架的一大块碎木头。拉德贡德是从国王查士丁二世　145

(Justin Ⅱ)那里得到这块木头的。当该神圣遗物抵达普瓦蒂埃时，福图那图被选为前去迎接该遗物的人。在运送神圣碎木的人员距离小镇约有2英里时，在一大群信徒和热心群众的簇拥下(其中一些人拿着旌旗、十字架和其他圣物)，福图那图前去迎接。前行时，他们唱起这首福图那图专门为这一场合而作的赞美诗。这首诗很快便被西方教会的耶稣受难节(复活节前的两星期)所采纳，而且至今仍然被西方教会用以纪念圣周。英语翻译取自伟大的维多利亚赞美诗作家和中世纪研究家尼尔(John Mason Neale，1818—1866)所编辑整理的《中世纪圣诗及续篇》(Mediaeval Hymns and Sequences，1851)。

王者之旗所向披靡，
十字架闪烁着神秘的光芒；
造我们的主为我们流血牺牲，
代我们受刑，为我们代付赎金。

他被钉在十字架上，
肋旁被兵丁之矛刺穿，
他的宝血和水而下，
洗净我们的罪孽。

大卫王古老的预言，
如今得以应验，
主已成为外邦人的君王，
因为他在十字架上作王。

哦，荣美的十字架，
你披挂着救世主的身躯，
飘扬这鲜艳的紫袍，
沾染着救主的鲜血。

十字架上的双臂如真理的天平，

称量着众人的罪孽，
如此罪债惟有他能抵偿，
掳掠了掳掠者的猎物。

愿万民将荣誉归于你，
永恒的三一真神；
靠着十字架你已败坏死亡，
统领我们直到永远。①

二、 征服地狱的基督：救赎带来恢复

"得胜者基督"这一主题得到了进一步的发展，有人把基督描绘成将十字架和复活的得胜延伸至阴间。中世纪耶稣"征服地狱"的思想认为，基督死在十字架上之后，降到阴间，打碎了地狱的大门，为的是使被捆锁的灵魂得到自由。这种思想的根据(必须说明的是，这个根据相当单薄)是《彼得前书》3:8—22，其中说基督"曾去传道给那些在监狱里的灵听"。然而，旁经《尼哥底母福音》被证明是促成该思想发展的最重要因素。尽管人们通常认为该著作的最后版本写于公元5世纪，但谈及"征服地狱"思想的那一具体部分或许早至公元2世纪。有一首赞美诗，名叫"新耶路撒冷的合唱"，作者是富尔贝特(Fulbert of Chartres)。其中的两节接过基督是"犹大支派中的狮子"(启5:5)打败了撒旦即蛇(创3:15)这一主题：

因为犹大支派中的狮子砸碎了他的锁链，
打碎了蛇的头；
并且大声呼喊，找遍了地狱的每个角落，
去唤醒被捆绑的死人。

按照他的命令，
地狱的最深处也吐出它的死人；

① 译文引自《基督教文学经典选读》(上)，139—140页，北京大学出版社2004年版。个别地方略有改动。——译者注

耶稣走在前面，

他救出来的人们紧紧追随他的脚踪。

这种思想很快便在中世界的大众英语文学中确立起来。这一时期最重要的 146 基督教文学作品是《农夫皮尔斯》(*Piers Plowman*)，传统上认为它出自兰格伦(William Langland)之笔。在这首诗中，叙述者讲述了他在睡梦中看见基督撞开地狱大门的场景，而且基督向撒旦说了这些话：

> 这是我的灵魂，作为救赎所有这些有罪灵魂的赎价，赎出那些配得的灵魂。他们是属我的；从我而出，因此，我更配得到他们……你凭借欺骗、犯罪以及多行不义将他们夺去；我付上赎价，以公平将他们赎出来；我并不依靠其他方法。你借着欺骗所得到的已被我以恩典赢回……正如一棵树导致亚当和所有人类死亡，同样，我的绞刑架之树将使他们重得生命。

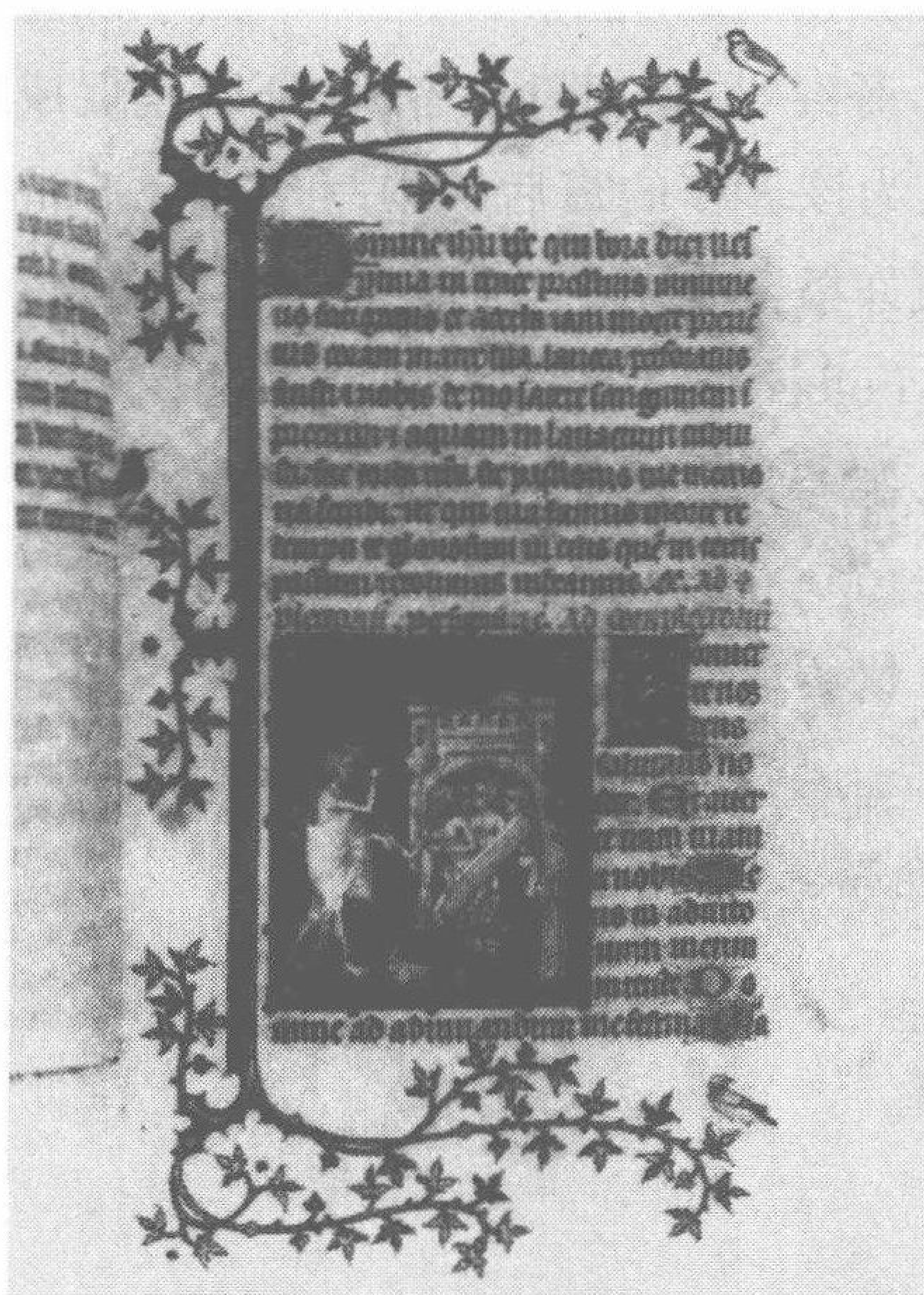


图 6.8　征服地狱，贝利(Jean de Berry)《美好时光》(14 世纪)中的插图。法国国家图书馆，巴黎。

由此可见，作者以高度戏剧化的方式描述了基督打开死亡和地狱大门的画面，基督使那些被掳获的众人逃脱并且进入天堂的喜悦当中。显然，这种戏剧化的描述方式极大地满足了《农夫皮尔斯》一书读者的想象力。

这一意象的力量一直持续并存在于后来的作品中，尽管人们经常没有察觉到。路易斯(C. S. Lewis)的童话《狮子、巫婆和橱柜》(*The Lion, the Witch and the Wardrobe*)是一个特别有说服力的例子。这本书讲述的是纳尼亚(Narnia)的故事。纳尼亚是一个地方，四个小孩在一个旧衣柜里翻东西时偶然发现了它。在这本书中，我们可以遇到白巫婆，她使纳尼亚这个地方终年覆盖于寒冷的

白雪之中。继续读下去，我们就会知道，她对纳尼亚的统治并不合法，是暗中进行的。这个地方的真正统治者并不在场。他不在时，白巫婆对这个地方实行奴化统治。白巫婆的城堡在寒冬中耸立在纳尼亚的中央。在城堡中，纳尼亚的许多居民已经被变成了石像，被囚禁在城堡之中。

随着故事情节的展开，我们发现这个地方的合法统治者阿斯兰(Aslan)，是一头狮子。当阿斯兰走进纳尼亚时，春天就取代了冬天，积雪开始融化。白巫婆知道，她的权势正在消失，因此她采取行动，试图消除阿斯兰带给她的威胁。阿斯兰主动地向恶势力投降，允许他们以最坏的方式对待自己——却是以此解除了他们的武装。路易斯对阿斯兰复活的描述展现了其温柔的一刻，在读者心中引发出深深的伤感，而在新约圣经有关基督埋葬的记载中，也明显充满了这种伤感。但是，当读者认识到复活已经发生之时，却充满了喜悦之情。接着，路易斯生动地描写了犹大支派中的狮子阿斯兰如何挣脱了锁链、闯进城堡、向石像吹气、使他们重获生命，然后阿斯兰带领被解救的人们走出已经粉碎的大门，这里曾经是阻挡自由的堡垒。地狱已经被征服，地狱里的人们已经从死荫幽谷中得到了释放。

147

三、 救赎主基督：救赎满足上帝的要求

在文艺复兴时期，有一种对十字架的解释产生了相当大的影响力。这一解释可以追溯至 11 世纪。坎特伯雷的安瑟伦(Anselm)试图为被钉十字架和复活的问题提供一个解释，使它不论是从逻辑上还是从道德上都具有说服力，他的解释使用了他那个时代的法律传统。安瑟伦主张，道成肉身的目的就是：上帝借着基督能够既施行赦免而同时又依然满足而不是违反他自己严格的公义。对安瑟伦来说，罪就是得罪上帝，因此需要某种形式的还债(或许他从中世纪封建社会的欠债农民对地主的义务这一方面得到了这一思想；或者他只是从当时教会中的忏悔行为中得到)。人类无法付清这一债务，因为所要求的代价是生命本身的死亡(“罪的工价乃是死”，罗 6:23)。因此，基督——作为上帝/人——不仅拥有上帝的能力，而且有人这一方需要还债的义务，也正是由于这样，他能够满足上帝的要求。

因此，对安瑟伦来说，基督在十字架上的死可以被解释为：为了人的罪而向上帝献上的令其**满足**的赎价。以这种方式献上的赎价，其价值等同于人类所犯

之罪的代价。安瑟伦主张，上帝的儿子成为肉身，为要使既是上帝又是人的基督同时拥有以下两点：人类需要付上赎价的**义务**和上帝拥有付上救赎所必需之巨大赎价的**能力**。这一思想得到了亚历山大夫人（Mrs. Cecil F. Alexander）的如实复述，她在自己所创作的19世纪著名的赞美诗《城外青山》（There is a Green Hill Far Away）中说：

世间没有这样完人
能付罪恶代价
只有耶稣能开天门
招呼我众回家

几个世纪以前，灵修诗人赫伯特（George Herbert, 1593—1633）也提出了这同样的主题。在其人生的最后一段时间，赫伯特在索尔兹伯里附近的百莫顿（Bemerton）市担任富格斯顿（Fugglestone）教区的牧师。在百莫顿，赫伯特因其善行而被广泛认为是教区事工的模范。他自己出资重建了教区的教堂；探访穷人，安抚病人，并且在病床前守护临终者。在他去世之前的短短三年内，"圣赫伯特先生"成为乡间的美谈，他于1633年3月死于肺病。

当赫伯特躺在病榻上时，他把一本诗集的手稿寄给了他的朋友费拉尔（Nicholas Ferrar），并嘱托他安排出版事宜。该诗集最终的题目是《圣殿：神圣的诗篇和个人的呐喊》（*The Temple: Sacred Poems and Personal Ejaculations*），诗集在作者去世的那一年的后期出版。该诗集广受读者的好评，在1640年之前就已经出版了七版。其中有一首名为《救赎》（Redemption）的诗，在探索旧约圣经中"赎地"（redeeming land）这一概念的内涵方面尤其重要。诗中诗人探讨了"救赎"一词的相关含义。诗人援引旧约"赎地"的观念，提出基督之死作为赎价的观念；由于基督付出了死的代价，上帝可以合法地占据那块宝贵的土地。赫伯特一方面探究了十字架的羞辱和降卑，另一方面也将救赎的法律和经济的维度表达出来。

久为租赁苦——我主富有，
我不足，定意放胆，

向他求告，希冀供我
小额新租约，取消旧约。

我到他天堂住所寻访，
他们说，他近来离开
处理某地，那是他以高价购得
早自创世伊始，为要得为产业。

148

我笔直折返，知他高贵出身，
遂四觅于著名处所；
城市、剧场、花苑、园林，及宫廷：
终于听到刺耳的嘈杂与讥讽，
在盗匪与杀人犯之间：当下我看见他，
无保留地，“你的所求蒙允。”他说，然后死去。

此处的中心意象是“租赁”——也就是指居住某一地方的权利。赫伯特现在无力付出高昂的代价，他希望有能力偿付某一新地产的租金，并同时把旧的租约解除。在此所隐含的变更既是神学上的，同样也是现实中的。赫伯特盼望住在天堂，而不是一直住在地上。然而，这一变更的代价是巨大的。赫伯特在诗中所要确切说明的是关于救赎的极高代价；也就是说，信徒进入天堂的“门票费”是上帝儿子的死亡。

四、 慈爱的基督：救赎把爱点燃

在新约圣经对基督之死的理解中，一个主导性的主题是：它展示了上帝对人类的爱，同时人也需要以同样的爱来回应。在基督教神学中，这一主题表现为：上帝降卑自己，进入被创造的世界当中，在基督里面以肉身的形式显现出来。因此，上帝对受伤人类的爱聚焦在上帝的谦卑行为中——离开天堂的荣华而进入被造世界，进入贫穷和苦难中，最后他死在十字架上。

以上思想大大激发了基督徒的想象力。英国诗人约翰·多恩(John Donne，1571—1631)的《十四行圣诗》被认为是思考上帝之爱的最重要一首诗歌：

你愿否爱上帝，如他爱你？请细细体会，
我的心啊，这样的默想对你必有裨益：
高天上之，众天使围绕上帝的宝座，作他的仆役，
他的灵竟以你为殿，住在你心里。
圣父生至尊的圣子，
永无止息（因在他没有开始）。
他竟屈尊降纡收养你，
与他同得荣耀，共享永恒的安息；
仿佛被窃之人寻找失窃之物，
见失窃之物已被售出，他若不想失去，便需将它赎回：
于是，荣耀之子从天降临，并且被杀，
为要释放我们这些他所创造，却被撒旦掳走的儿女。
奇哉！从前，人照上帝的形象被造，
而今，上帝竟成为人的样式。

本诗始终都在谈论道成肉身和赎罪的整个过程，聚焦在上帝所作救赎人类的决定上，不论代价如何。这首诗歌提出了这样的思想：人类已经不公义地处在撒旦的势力和权柄之下，这使得上帝必须以公义将我们从撒旦的捆绑中释放出来。"荣耀之子"不仅从高天下来，进入这一充满罪和死亡的世界；而且他代替我们"被杀"，为要成就我们的自由。

在探索上帝之爱的文学作品中，最著名的作品之一是乔治·赫伯特的诗集《圣殿》中位于"爱"这一标题之下的第三首诗歌。我们在前面已经探讨过《圣殿》。这本卓越诗集的结尾一首可被视为长篇默想诗，这首诗提到基督竟会爱罪人，甚至邀请他们参加天上的筵席。

爱欢迎我的到来，但我的心却退缩不前，
为自己的卑贱与罪孽感到羞愧。
但是爱那尖锐的目光，在我迈入门槛的时候，
看到了我的迟疑，
她走到我的身边，甜蜜地询问，

是不是需要点儿什么东西。

我回答说，“我是一位客人，应邀来到这里”；
爱说，“你就是我们邀请的那个人。”
“我吗？一个不良善也不感恩的人？噢，亲爱的，
我不能看着你的眼睛。”
爱拉着我的手，微笑着回答，
“难道不是我为你创造了眼睛?”
“你说得对，主人啊，但是我弄坏了它们；
让我的羞愧得到应有的报应吧。”
爱说，“你不知道谁承担了罪责吗?”
“亲爱的，那就让我服侍吧。”
爱说，“你必须坐下，品尝我的肉。”
我便落了座，品尝起来。①

149

在整个诗歌中，基督本人被比拟为“爱”。本诗第一句邀请读者想象自己正靠近基督，他立刻被基督吸引，然而同时又意识到自己的软弱和失败。那样一位基督为何想要接受——更别说欢迎——任何“为自己的卑贱和罪孽感到羞愧”的人呢？造物主为何屈尊降卑，来迎接被造的人呢？或者救主为何拥抱罪人呢？然而，赫伯特邀请我们想象：基督看到了我们的踌躇，并且迅速跑去欢迎并安慰我们。

有你想要的任何东西吗？赫伯特回答“爱”所提出的问题时用语简单却深奥：他希望配得在天国的筵席上做一个客人——这筵席就是羔羊的婚筵。然而，这一要求看来完全不是他所能达到的。一个卑微且充满罪污的人，如何能被欢迎进入荣耀上帝之子的同在中呢？赫伯特相信自己非常不配，他甚至不应该被准许从远处眺望基督的荣美，更何况被欢迎进入他的同在中。然而，“爱”再一次安慰了他——这次是通过**拉着他的手**。在赫伯特所熟知的钦定本圣经的语言

① 译文引自《基督教文学经典选读》(上)，492页，北京大学出版社2004年版。个别地方略有改动。——译者注

中，这些话语立刻激发起一系列福音书的图画，就像在医治瞎子或使小女孩从死里复活的神迹中那样。“耶稣拉着盲人的手，领他到村外，就吐唾沫在他眼睛上，为他按手，问他：‘你看见什么？’”（可 8:23）“就拉着孩子的手，对他说：大利大，古米！出来就是说：闺女，我吩咐你起来！”（可 5:41）基督愿意抚摸并扶持这些不幸的人，他同样也抓住了赫伯特。基督为他的罪承担了罪责，因此，在罪人和救主之间不再有阻隔。在拉住他的手之后，基督带领他作为客人和自己一同坐席。

在本诗的第三节，我们看到一个深深打动人的反思——赫伯特深感自己的不配。尽管他知道基督爱他，而且甘愿担负他的罪责，但他相信：他是作为一个**仆人**而受到欢迎，与基督同在，亦即作为**服侍**基督的人。诗歌结尾处是赫伯特所作的精美绝伦的描绘：在新耶路撒冷的门口，信徒因感到不配而犹豫不前，但他被迎接为贵宾，而不是服侍别人的仆人。

在我们对拯救的时序进行讨论的时候，最后有一个问题必须在此先提出来：对于信徒而言，得救应该被理解为是已经发生的事？还是正在发生的事？或者这件事还有一个末世论的维度，换句话说，是否还有尚未发生的事？根据新约，对于这一问题可以给出的唯一答案就是，得救包括了过去、现在和未来三个维度。得救是一个异常复杂的观念，不仅包括将来的事件，也包括过去已经发生的事（罗 8:24；林前 15:2）和现在正在发生的事（林前 15:2）。因此，基督教所理解的得救，包括了在信徒身上**已经**发生了的、**正在**发生的和**将会**发生的事。在后面讨论基督教的信经关于永生和天上盼望的教导时，我们会再来讨论这个问题。 150

第六节　恩　　典

圣经中的一个中心主题是：上帝对民族或个人的拣选并不是由被拣选者的美德决定的，而是因着上帝的爱并透过上帝的旨意。从上帝决定拣选以色列为其百姓这件事上，尤其可以看到这一点。旧约圣经一直在强调，以色列被上帝拣选，并不是因为他们能贡献出什么，而单单是因为上帝的恩典并且借着他主权的选择（申 7:7；赛 41:8—9；结 20:5）。当然，这并不会取消以色列的责任，就是要履行上帝的百姓当尽的本分。旧约中的许多先知都强调了以色列被拣选的**条件**。除非以色列按照与其上帝选民之身份和呼召相符的样式去行事，否则那一

特殊的地位就会被取消。

在这一部分，我们将注意力集中在以下思想上：上帝的拣选不是由美德或成就决定的，这种思想通常被称为“恩典”的思想。该词在新约圣经中经常被使用。对保罗来说，基督徒得救是本乎恩，不是凭着行为（弗 2:1—10）。换句话说，他们的救恩并不依靠他们的成就，而是依靠上帝的慷慨和恩慈。恩典强调的是纯粹来自上帝的慷慨和良善，因为救恩临到的人既没有美德，也不具备任何内在能力来获得救恩。

在基督教会不断探索圣经真理的漫长岁月中，这些思想慢慢发展和清晰起来。这一反思的过程一开始聚焦在基督其人以及三位一体的教义上。人们在谈到“恩典之上帝”的时候到底是什么意思？这一问题直到公元 3 世纪末、4 世纪初才有人去详细探讨。一个特别重要的争论帮助基督徒更加清醒地认识到：他们该如何最好地使新约圣经有关恩典的教导得到系统化的表述。该争论就是公元 5 世纪早期的“伯拉纠主义”之争。

这次争论的中心人物是希波的奥古斯丁。奥古斯丁在关于生命意义的一系列问题上经历了长期的挣扎，后来归信了基督教；这些问题包括罪恶的起源以及如何在实践中活出善的生活。奥古斯丁最喜爱的圣经经文是《约翰福音》15:5。在这节经文中，基督宣告“因为离了我，你们就不能做什么”。按照奥古斯丁的观点，我们的拯救从生命的开始到终结都完完全全仰赖于上帝拯救。奥古斯丁在人的天然能力和额外的、特殊的恩赐之间划了一道清晰的界线。我们原本的天然光景是：被罪夺去能力，从而无力救赎自己。但上帝并没有把我们遗弃在那种光景之下，反倒是赐给我们恩典，为要使我们得医治、被饶恕并且被恢复。

奥古斯丁对人性的观点是：人是脆弱、软弱和迷失的，需要上帝的帮助和眷顾才能得到恢复和更新。按照奥古斯丁的理解，恩典是上帝慷慨赐予人类但人类却不配得的礼物，借着上帝的眷顾，医治的过程才得以开始。人性需要透过上帝的恩典才能得到改变。至此，奥古斯丁思想中不可或缺的一部分是有关“原罪”的思想，即我们从一进入世界的那一刻起便受到了罪的玷污。

对奥古斯丁来说，人类堕落的后果就是：人类受到罪的普遍影响。人的心智因罪而变得昏暗和软弱。罪使得罪人无法清醒地思考，尤其不能明白较高的属灵真理和思想。与此相似，我们已经看到，人的意志已经被罪削弱了（但并没有被消灭）。在奥古斯丁看来，人皆有罪这一简单的事实意味着：我们正处在病人

151

膏肓的境地，却无力诊断自己的疾病。奥古斯丁从福音的角度把基督比作医生，他借此主张说：基督不仅诊断了我们的病症（罪），而且对症下药，提出了治疗方法，而这一方法是我们自己无法实施的（即上帝的恩典）。唯独借着上帝的恩典，我们的疾病被诊断出来，上帝也为我们提供了可行的治疗方法。

那么，这对于我们理解人性有何深层的意义呢？对奥古斯丁来说，人类现在并不完美。上帝原本可以创造完美的人类；但由于罪的结果，人类现在成为罪人，他们需要得到医治。奥古斯丁所详细讨论的一种罪的症状是：人的自由意志被俘虏了。奥古斯丁认为，我们的自由因罪而大打折扣。我们本应渴望和渴慕上帝，却错误地渴望世上之物。奥古斯丁在祷告词中写道："我们没有在你里面寻找幸福，却在你所造之物里面寻找。"因此，人的自由意志已经被罪削弱，失去了能力，但并没有被消灭或摧毁。那种自由意志要得到恢复和医治，需要上帝恩典的运行。自由意志的确存在，然而，它已被罪扭曲了。

为了解释这一点，奥古斯丁使用了与日常生活有关的一个类比。想想一个天平和两个砝码。一个砝码代表善，另一个代表恶。如果两个砝码达到很好的平衡，支持行善或行恶的证据就可以被称出重量，这时就能得出一个合理的结论。这与人的自由意志很相像：我们不断权衡支持行善或是行恶的理由，然后相应地采取行动。但是，奥古斯丁问道：如果砝码被放上后会怎样呢？如果有人把几个很重的砝码放在恶的那边，那会发生什么呢？天平依然可以使用，但它已经严重偏向了行恶的那一方。奥古斯丁指出，这正是因着罪的缘故所发生在人类身上的事情。人的自由意志更加偏向于去行恶。自由意志的确存在，而且可作出真实的决定——正如放上了重物的天平依然可以使用一样。但是，天平非但没有作出平衡的判断，反而严重偏向了行恶的那一方向。奥古斯丁使用这个以及其他相关的类比，为要指出：罪人的确有自由意志，但是其作用因罪而大打折扣。

奥古斯丁要说明的要点是：我们无法控制我们的罪性。我们一出生罪就玷污了我们，之后又控制了我们的生活。我们对这种状态无能为力。我们可以说，奥古斯丁认为人一出生就带着罪的倾向，本能地趋向于犯罪，这是人本性的一部分。换句话说，是罪性导致了罪行。奥古斯丁使用了三个重要的类比来阐述自己的观点：原罪是"疾病"，是"权势"，是"罪责"。

第一个类比把罪比作遗传性疾病，这种疾病代代相传。我们在上面所看到，

这种疾病削弱了人性，而且用人的办法无法治愈。因此，基督就是神圣的医生，“因他受的鞭伤，我们得医治”(赛 53:5)。救恩本质上要从医疗或医学的角度来理解。我们因上帝的恩典而被医治，因此，我们的头脑可以认识上帝，而且我们的意志可以回应上帝所赐予的恩典。

第二个类比把罪比作一种力量，它将我们俘虏，而我们无力凭自己摆脱它的控制。人的自由意志被罪的力量所俘虏，只能被恩典释放。因此，基督就是解放者，他是恩典的源泉，而恩典能够打破罪的权势。

152

第三个类比把罪比作罪责，它从根本上说是一个司法性或法庭的概念；这种罪责代代相传。在一个高度尊重法律的社会，比如罗马帝国的后期，也就是奥古斯丁生活和工作的时期，这种方法尤其可帮助人理解罪的问题。从这一角度讲，基督来是为了赐下饶恕和赦免。

在这--辩论中，奥古斯丁的反对者是帕拉纠。他是英国的一名基督徒，在公元 4 世纪后期定居罗马。帕拉纠因罗马基督徒在道德上的懒散而忧心忡忡，从而激烈反对奥古斯丁的恩典论。他坚持认为，奥古斯丁的恩典论助长了道德上的懒散，没有强调基督徒需要积极主动地追求完美。帕拉纠认为，人的本性并没有什么问题。如果上帝命令人要完美，他们就有能力达到完美。奥古斯丁认为罪性阻碍了人去为善或行善；帕拉纠则认为真正的问题只不过是懒惰而已。在公元 413 年，帕拉纠向一位出身高贵、名为迪米特里娅(Demetrias)的罗马贵妇写了一封长信，该贵妇最近刚刚决定要抛下财富而去做个修女。帕拉纠在书信中清晰地阐述了他对人性和自由意志所持的观点会产生什么结果。上帝创造了人类，他确切地知道人能够做什么。因此，所有赐给我们的命令都可以被我们遵守，而且发出命令的本意就是为了让人遵守。我们没有借口认为，人的软弱使得他们不能遵守这些命令。上帝创造了人性，他只要求人去做他们能够做成的事情。

[我们没有把上帝的命令看作一种特权]……相反，我们向上帝呼求说：“这太难了！太困难了！我们做不到！我们只是人，定会受我们肉体之软弱的限制！”这是多么盲目和疯狂啊！这是多么彻头彻尾地任意妄为！这样，我们就可以责怪知识的源头——上帝——缺乏两方面的知识：对自己所造之物的无知和对自己命令的无知。这就如同说，上帝忘记了人的软弱(但人

毕竟是上帝亲自创造的啊!),所以他竟然把我们无力承担的命令加给我们。

帕拉纠毫不妥协地宣称:既然人类有可能达致完美,那么这就是一种义务。结果,这种立场的苛刻道德要求以及它对人性的不现实的看法,只能更加促使奥古斯丁提出一个对立观点:一位温和、慈爱的上帝努力医治和恢复受伤的人性。

或许,奥古斯丁和帕拉纠之间的最尖锐差异与救恩的基础有关。我们需要做什么才能得救?这两位作家提供了非常不同的答案。简要概括他们的观点就是:奥古斯丁强调要信靠上帝的应许,并且领受所应许的;而帕拉纠强调过良善的生活,凭道德和善行来获得救恩。由于这种争论特别重要,我们要更详细讨论一下。

在奥古斯丁看来,人被称义是一种恩典的行为:甚至人的好行为也是上帝在堕落人性中做工的结果。带来拯救的一切都是上帝的礼物,人本不配得,是上帝出于爱赐给罪人的。借着耶稣基督的死和复活,上帝能够以如此异乎寻常和慷慨的方式解决堕落人性的问题,也就是赐给我们本不配得的救恩,而免去了我们本应受的刑罚。

从这方面看,奥古斯丁对葡萄园雇工比喻(太 20:1—10)的解释相当重要。我们将看到,帕拉纠认为,上帝严格以好行为作为基础来奖赏每个人。然而,奥古斯丁指出,这一比喻所要表达的是具体个人得到赏赐的基础是园主事先向那人所立的应许。奥古斯丁强调,不同雇工在葡萄园工作的时数并不相同,然而每个人都得到相同的工价(一钱银子)。葡萄园主早已应许付给每个人一钱银子,只要他从被雇佣那一刻起一直工作到日落——尽管这意味着有些人工作了一整天,而另一些人只工作了一小时。

所以,奥古斯丁得出了以下重要结论:我们被称义的基础是上帝应许要赐恩典给我们。上帝对他的应许是信实的,他也凭这一应许而使罪人得称为义。很晚才来葡萄园工作的雇工其实没有权利得到一整天的工价——除非凭借园主慷慨所赐的应许;同样,罪人无权被称义并得到永生——除非人凭信心获取上帝恩典的应许。

然而,对帕拉纠来说,人类是在其好行为的基础上被称义的。人的好行为完全是运用自由意志的结果,并借此完成了上帝所规定的义务。如果人不能履行这一义务,就将面临永受刑罚的威胁。耶稣基督在拯救过程中的作用是:他借着

自己的行为和教导明确启示出上帝对人所要求的是什么。如果帕拉纠也会提到“基督里的拯救”，他的意思不过是：“借助效法基督的榜样而得救。”

最终，西方教会选择了奥古斯丁的理解，但没有接受他的一些结论，尤其是与预定论思想有关的结论，尽管他的更加热情的支持者大力拥护。很多历史学家指出，帕拉纠争议的基本问题在教会历史中不断重现。人们普遍认为，16世纪的宗教改革重复了帕拉纠争议中的根本问题，但这一次使用的是“因信称义”，而非“因恩典得救”。更早期的基督教神学家——比如奥古斯丁——早已赋予那些使用“因恩典得救”的新约经文以更加重要的地位（比如弗2:5）。然而，当马丁·路德苦苦思想“上帝如何能接受罪人”这一问题的时候，他却定睛在保罗主要谈及“因信称义”的那些经文（例如：罗5:1—2）上。尽管我们可以说，这两种情况得出了同样的基本观点，但用以表述观点的**用语**却是不同的。宗教改革最重要的一个影响就是：以“因信称义”取代了“因恩典得救”的表述。

因信称义的教义逐渐被视为解决“一个人必须做什么才能得救”这一问题的答案。当代文献表明，16世纪到来之后，人们越来越频繁地问到这一问题。人文主义的兴起再次带来对个人自我意识的强调。随着自我意识的觉醒，人们对“因信称义”的教义有了新的兴趣——也就是作为**个体**的人类如何能与上帝的建立关系。罪人如何能盼望与上帝建立这种关系？

这一问题处在马丁·路德所关心的神学问题的核心位置，并逐在宗教改革的早期阶段占据了主导地位。对路德来说，上帝凭其恩典接纳了罪人，并且将称义这一礼物赐给他们，这使他们能够在上帝面前站立。尽管信徒依然是罪人，他们却披戴上了基督的义袍，这义袍是上帝凭恩典白白赐给他们的。路德提出的一些概念清晰解释了这一重要的思想，包括“同时为义人和罪人”（simul iustus et peccator）这一口号。该口号表达了极其重要的思想：上帝可以接纳一个罪人，而不需要这人首先经历道德上的更新。对路德来说，我们不需要有了好行为才可以被上帝接纳；相反，是在被上帝接纳后我们才成为良善。 154

第七节 教　会

使徒信经中有一句话宣告说：基督徒相信教会。这是什么意思呢？教会当

如何定义呢？教会的目的又是什么呢？传统上，这一领域的神学被称为“教会论”(ecclesiology，来自“教会”一词的希腊语 *ekklesia*)。“教会”一词在新约中实际上有两种稍微不同的用法。在许多时候，“教会”一词用来指称个别的基督教会众——可见的地方信徒的聚集。例如，保罗写信给在哥林多城和腓利比城的众教会。《启示录》提到“亚细亚的七个教会”，这很可能是指位于小亚细亚地区(今天的土耳其)的七个地方基督徒群体。然而，我们看到，这个词在其他地方具有更宽广和普遍的意义，是指“基督徒的整体”这样的概念。“教会”一词具有地方教会和普世教会两种意义，这两者之间的张力相当重要，需要认真探讨。如何能够同时保持这两个方面呢？

一、 教会的合一性

传统上，这一张力是如此化解的：有一个普世教会，它存在于许多地方教会之中。根据这种思路，有一个普世教会，它包括所有基督徒，在不同地区以许多个别地方教会的形式存在。有一颇具影响力的思路是由约翰·加尔文提出的。他对**有形**教会和**无形**教会作了重要的区分。从某个层面看，教会是基督徒的群体，是一个有形的群体。然而，它也是圣徒的团契和选民的团体，是一个**无形的**实体。从无形的方面看，教会是选民无形的聚集，只为上帝所知从有形的方面看，教会是信徒在地上的聚集。前者只包括选民；后者既包括义人也包括恶人，既包括选民也包括被弃绝者。前者是信心和盼望的对象，而后者是当下经验的对象。它们之间的区别是末世性的(即与末世有关)：无形的教会在末了——当上帝开始对人类的最终审判时——要显现出来。

我们思考一下下面的问题，就能很好地理解这种思路以及其他类似的思路的重要性。既然有那么多不同的基督教宗派，我们又如何可以说是“一个”基督教会呢？在理论上相信“一个教会”和实际上看到多种教会之间，明显存在张力。面对这一张力，基督教作家提出许多思路，将后者纳入前者的大框架中。

有些人采纳了一个基本上是**柏拉图主义**的进路，这种进路对经验上的教会(即作为可见之历史实体的教会)和理念上的教会做出了根本区分。另一些人更喜欢**末世论**的进路。从末世论的角度看，在最后审判日，教会目前的不统一状态将消除。目前的状态是暂时的。末世来临时，这种状态就会结束。加尔文关于

155 “可见”教会与“不可见”教会的区分正是根据这一思想，这点我们在上面已探

讨过。

还有人发现了**生物学**的进路很有帮助。这种进路将教会的历史发展比做一棵树上许多枝子的成长。18 世纪德国敬虔派作家亲岑道夫(Nicolas von Zinzendorf)首先提出了这个比喻。19 世纪英国圣公会作家们狂热地接过了这个比喻，承认不同的教会实体(罗马天主教会、东正教会、英国圣公会等)是一个有机的整体，尽管有所区别。因此，各种不同的教会被视为同根发出的不同分支，尽管他们之间具有多样性，却具有根本的统一性。

二、 教会的大公性

基督教信经称教会是“普世的”或“大公的”。“catholic”一词来源于希腊短语 kath' holou(“指整体”)。后来，这些希腊词演变成拉丁词 catholicus。catholicus 渐渐具有了“普遍的或一般的”含义。英语短语“catholic taste”保留了这种含义，意思是“广泛的喜好”，而不是“对罗马天主教的喜好”。更古老一点的英文圣经版本经常称一些新约书信(比如《雅各书》和约翰的书信)为“大公书信”(catholic epistles)，意指这些书信是写给所有基督徒的(不像保罗的那些书信，针对的是罗马、哥林多等地特定教会的情况和需要)。现在，人们普遍使用“普世性”(universal)一词来取代“大公性”(catholic)一词。

从公元 4 世纪耶路撒冷的西利尔(Cyril)所著的教理问答中，我们可以感知该词意义的演变。在其 18 次的教理讲座中，西利尔梳理了“大公”一词的几个意思：

> 教会被称为“大公的”，因为它传遍了整个人类居住的世界，从一极到另一极，而且因为教会教导人的是全部真理(*katholikos*)，且没有保留任何人们需要知道的(不论是有形的还是无形的；不论是天上的还是地上的)全部教义。教会被称为“大公的”，也因为它使所有类型的人都变得顺服——不论是统治者还是他们的下属，不论是受过教育的还是没有文化的。另外，它也提供了一个普世的(*katholikos*)治疗方法，能治任何一种罪。

显然，西利尔在使用“大公”(catholic)一词时有四种含义，每一种都值得稍微再详细评论一下。

（1）大公被理解为“传遍整个人类居住的世界”。在此，西利尔所谈到的是该词的地理意义。这样，“整个”或“普世”的概念就要求教会要传到世界的每一个地区。

（2）大公指“没有遗漏任何东西”。西利尔使用这一短语强调：教会的“大公性”包括对基督信仰完全的宣告和解释。这一点要求确保福音的全部都要得到宣讲和教导。

（3）大公指教会将其宣教和事工扩展到“每一种人”。西利尔在此所阐述的本质上是社会学的涵义。福音和教会是为各种各样的人群服务的，不论他们的种族、性别或社会地位如何。我们在此可以明显听到圣保罗著名宣告的回声：“并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加 3:28）

156 （4）大公指教会所提供和宣扬的“治愈各种罪的全世界统一的治疗方法”。在此，西利尔所作的是救恩意义上的陈述：福音——以及宣讲这一福音的教会——能够满足每个人的需要并治愈每一种疾病。不论是什么样的罪，教会都能够提供一种“解药”。

托马斯·阿奎那在讨论使徒信经论述教会论的部分时，也曾经清晰阐述了“大公”一词的各种含义。在分析中，阿奎那单独列出了“大公性”这一概念的三个基本方面。

> 教会是大公的，即普世的。这首先关涉的是地点，因为它是涵盖整个世界的（*per totum mundum*），这与多纳徒主义的看法相反。请看《罗马书》1:8：“你们的信德传遍了天下”；《马可福音》16:15：“你们往普天下去，传福音给万民听”…… 第二，从人的状况看，教会是普世性的，因为没有一个人被拒绝——无论是自主的或为奴的，男的或女的。见《加拉太书》3:28：“并不分男或女”。第三，从时间上看，教会是普世性的。因为有人曾说，教会只应持续到特定时期，但这种观点是错误的，因为教会开始于亚伯的时代，而且将一直持续到世界的末了。见《马太福音》28:20：“我就常与你们同在，直到世界的末了”。在这一世代结束之后，教会将一直存留在天上。

从上述文字我们可以看到，阿奎那是如何从地理、文化和时间上的普世性方

面来解释大公性的。

三、 教会的圣洁性

在涉及教会论的争论中，最有趣的一个问题是：教会的会友是否应被要求做到圣洁。在4世纪的多纳徒主义辩论中，这一争论达到最激烈的程度。争论的焦点是：教会领袖是否应被要求做到道德上纯洁无瑕。在罗马皇帝戴克里先（Diocletian，284—313）的统治下，基督教会经受了各种不同程度的迫害。迫害开始于公元303年；最终随着君士坦丁归信基督教以及他于公元313年发布《米兰赦令》（Edict of Milan）而结束。按照公元303年2月的一个法令，基督教书籍要被焚烧，教堂要被毁坏。那些把自己的书交去被焚烧的人逐渐被称为 *traditores*——"那些交出[他们的书]的人"。现代词汇"变节者"（traitor）便起源于同一词根。那些变节者当中有一个叫腓利克斯（Felix of Aptunga），他后来在公元311年册封凯希里安（Caecilian）为北非大城迦太基的主教。

许多本地基督徒因着这样的人竟然为别人册封而大为愤怒，他们宣告不能接受凯希里安的权威性。他们辩论说，新主教的权威受到了损害，因为为他册封的主教曾经在逼迫的压力之下犯了罪。公教会的教阶制度因为这一事件而受到玷污。教会应该是纯洁的，不应把那样的变节者接纳进来。

多纳徒信徒（Donatists）相信，公教会的整个圣礼体制已经由于带领人的犯罪而受到玷污。圣礼如何能由这样被罪玷污的人执行而依然有效呢？因此，有必要以更受接纳的领袖（那些在逼迫之下坚定持守信仰的人）取代这些人。另外，也必须给那些曾被这些犯罪之人施洗和按立的人重新举行洗礼和按立的仪式。不可避免的是，这导致了分离派的形成。在奥古斯丁（注定是这一争议中的核心人物）于公元388年从罗马返回北非之前，分离派已经在该地区成为主要的基督教群体，他们尤其得到了本地非洲信徒的大力支持。 157

奥古斯丁在回应争议时提出了一个理论，他认为这个理论比多纳徒的教导更坚固地建立在新约圣经的基础上。奥古斯丁尤其强调了基督徒的罪性。教会本来就不是一个"完全纯洁的群体"，而是圣徒和罪人的"混合体"（*corpus pemixtum*）。奥古斯丁从两个圣经比喻中发现了这个意象：撒网的比喻（捕到很多鱼）；麦子和稗子的比喻。后一个比喻（太13：24—31）尤为重要，值得我们进一步探讨。

这个比喻讲述的是一个农夫在撒种，他发现长出来的既包括麦子又包括稗子。这样该怎么办呢？如果在两种植物还在生长时就试图把麦子和稗子分开，那么就会导致灾难——很可能会在割除稗子时把麦子也毁坏了。但是在收割的时候，所有的植物——不论是麦子还是稗子——都要被割下来并且整理清楚。这样，就可以避免伤害麦子。因此，善者和恶者的分离发生在世界的末了，而不是发生在现在的历史中。

在奥古斯丁看来，这个比喻指的是世界中的教会。按照上帝原本对教会的心意，教会就应该是既包括圣徒、也包括罪人的。试图在今世就将两者分离为时过早，而且不妥当。这一大分离只能按上帝自己的时间而发生——在历史终结的时候。没有任何人可以代替上帝作出评判或将两者分离。

那么，教会从那种意义上讲是圣洁的呢？在奥古斯丁看来，所谈论的圣洁并不是指教会成员的圣洁，而是基督的圣洁。教会不可能是今世的圣徒群体，因为其成员都被原罪玷污了。然而，教会因基督的工作而成为圣洁——在最后审判时这一成圣将会得以完全，并最终实现。除了这一神学分析外，奥古斯丁还表达了一个符合实际状况的要点：多纳徒信徒并没有活出他们自己立定的高道德标准。奥古斯丁指出，多纳徒信徒其实正如公教信徒一样醉酒打人。

然而，多纳徒信徒对“纯洁身体”的理想对很多人具有吸引力。在神学辩论中经常是这样，证据从未只出现在一方的辩论中。在后来的历史中，依然出现了强烈捍卫“教会是一个纯洁身体”这种观点的群体——尤其是在其身份认同可以追溯到新教改革更加激进右翼的派别中（常被称为“重洗派”）。激进宗教改革者认为，教会是存在于16世纪欧洲主流文化中的“另一个社会”。对门诺·西门（Menno Simmons）来说，教会是“义人的集体”，这个集体与世界是有冲突的，教会不是奥古斯丁所主张的那种“混合体”：

> 实际上，仅仅夸耀自己圣名的人并不真正属于基督的会众。真正基督的会众是那些诚心归正的人，那些从上帝而生的人，他们是在听到上帝的话时因圣灵做工而拥有重生心智的人，是那些已经成为上帝儿女的人。

显然，这些思想与多纳徒派的教会观十分类似：即教会是一个圣洁和纯净的群体，与世界的腐败力量相隔离，她应该准备好使用任何被证明必要的纪律手段

来维系自己的纯洁和迥异于世界的独特性。

其他作者已经指出,"圣洁"一词如何经常等同于"道德"、"洁净"或者"纯洁"——而这些特质与堕落人类的行为几乎没有关系。然而,希伯来词汇 *kadad*——隐藏在新约圣经中"圣洁"概念背后的希伯来词汇——却有着相当不同的涵义。该词的涵义是"被割开"或者"被分别出来"。这也是"奉献"(dedication)所传递的涵义:"圣洁"就是被分别出来、被奉献出来,为要侍奉上帝。 158

旧约之圣洁观念的一个根本要素——实际上或许是**唯一**根本性的要素——就是指"上帝已经分别出来的某物或某人"。新约中的这一概念几乎完全限于指个人性的圣洁。它使用这一概念来描述个人,拒绝使用这一概念描述"圣洁的地方"或"圣洁的东西"。人之所以是圣洁的,是因为他已被奉献给上帝,因其拥有蒙上帝所召的地位而与众不同。一些神学家已经指出"教会"这一概念(该希腊词含有"被呼召出来的人"的意思)与"圣洁"(即那些因蒙上帝呼召而从世界中分别出来的人)之间的对应关系。

因此,谈论"教会的圣洁"主要就是在谈论把教会以及教会的成员呼召出来的那一位。教会已经被从世界中分别出来,为要见证上帝的恩典和救恩。从这种意义上讲,"圣洁"一词既强调了教会及其成员的蒙召,也确认了教会将来的盼望——即将来有一天要拥有上帝的生命和荣耀。

四、 教会的使徒性

第四点,也是最后一点,是教会具有"使徒性"。它的涵义是什么呢?这个词的基本含义是"使徒们创办的"或"与使徒具有直接联系的"。这提醒我们,教会的根基是使徒们的见证。在新约圣经中,"使徒"一词具有两个相关的含义:

(1) 使徒是基督所任命的、负责传讲天国福音的人;

(2) 使徒是亲眼目睹过复活了的基督的人,或复活的基督曾亲自向他显现的人。

教会是"使徒的"这一教义强调了福音的历史渊源,强调了教会与基督以及基督所任命的使徒之间的连续性,也强调了教会连续不断的传讲福音和宣教的使命。

因此,教会在三个方面可被视为具有"使徒性",而每一个方面都强调了以下三个方面中的一个:教会历史、呼召和功能。

(1) 从历史上看，教会的源头要追溯到使徒身上。新约圣经讲述了这一历史发展过程，尤其是在《使徒行传》一书中。这些记载显明了使徒——作为基督任命的代表——在教会扩展中所起到的关键性作用。

(2) 从神学上看，教会是"使徒性的"，因为它持守并传递使徒的教导。我们在前面曾经指出，当最早的基督徒认同新约圣经的内容时，他们视使徒性的作者身份为最重要的标准。新约圣经被看作使徒教导的一个宝库。使徒信经在宣告教会是"使徒性"的教会时，它是在声称：持守使徒传统(apostolic tradition)是教会使命不可或缺的一部分，而且这一点也是做"基督徒"必不可少的前提条件。这一主题可以在新约圣经的一些后期著作中看到，这些著作特别提到要在后使159 徒时代保持基督徒的忠心。保罗告诫他的接班人提摩太要忠于交托他的教导，并将这些教导传给他的后人：

> 你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢的守着。(提后 1:13—14)

(3) 教会是使徒性的，因为它受到托付，有责任把使徒的侍奉传递下去。新约圣经中出现的侍奉模式——例如执事、长老和主教——尽管还处在形成过程中，但它始终应该是基督教的标准规范。更重要的是，基督托付给使徒的任务——比如牧养贫穷和困苦的人、教导以及向世界传讲福音——在教会中源源不断地传递给了后来的接班人。

按照这种方式传递给教会的任务很多，其中包括基督命令教会做的一些具体之事。这些圣事不仅可以提醒信徒记住基督的生活、死亡和复活，也是对他继续与教会同在的颂赞和宣扬。鉴于这些"圣礼"对教会生活十分重要，我们可以稍微详细地讨论一下。

第八节 圣 礼

"圣礼"一词被广泛用于指某种特定的敬拜活动，这些敬拜活动在维持和发

展基督徒生活中拥有特别的重要性。该词来自拉丁语词汇 *sacramentum*，最早的涵义是“军事誓言”(military oath)。公元 3 世纪神学家德尔图良借这种相似性来解释圣礼的重要性，也就是圣礼在教会委身和忠心方面的重要性。例如，洗礼是委身于基督的一个标记，也是对基督教群体委身的标记。

针对圣礼的本质和功能以及如何称呼它们，在基督教群体内部产生过相当激烈的争论。使用饼和葡萄酒使人想起最后的晚餐，这一重要的基督教做法在不同的基督徒群体中有不同的称呼。人们最常看到的对这一圣礼的称呼有：弥撒、祝谢餐(Eucharist)、主的晚餐以及交圣餐(communion)。通常来说，新教教会一般只接受两种圣礼——洗礼和圣餐，而罗马天主教和希腊正教施行七种圣礼。罗马天主教会的七种圣礼通常被分为三个类别：入门圣事(洗礼、坚振礼和圣餐)，医治圣事(告解或忏悔礼，膏抹礼或给病人的付油礼)，还有服务圣事(sacraments of vocation)(婚礼和祝圣礼)。希腊正教的教会也承认这七个圣礼，但他们使用“圣膏”(chrismation)一词来代替坚振礼。

一、 什么是圣礼？

尽管早期基督教作家经常提到圣礼，我们却极少能够找到如下思考：确定圣礼之为圣礼的要素是什么？该词的使用一定程度上缺乏鉴别性，并没有试图精确地表达出就该词所蕴藏的神学涵义。人们通常认为，希波的奥古斯丁制订了与圣礼之定义相关的一般原则。他采纳的原则可以表述如下：

> 首先，圣礼从根本上讲是一个**记号**。“当用于神圣事物时，记号就被称为圣礼。”其次，记号必须与其所表达的事物存在某种关系。“如果圣礼与那代表圣礼的事物没有相似性，它们就根本不是圣礼。” 160

这些定义仍不充分、不准确。例如，我们是否能由此得出结论说，每一个“神圣事物的记号”都可以看作圣礼？在实践中，按照奥古斯丁的理解，不少今天不再被认为具有圣礼性质的东西——比如信经和主祷文——也是“圣礼”。随着时间的推移，情况越来越清楚地表明，把圣礼简单地定义为一种“神圣事物的记号”是不完备的。在中世纪早期，人们对它进行了进一步的澄清。

在 12 世纪的后半叶，彼得·伦巴德(Peter Lombard)进一步发展了奥古斯丁

的定义，使之具有全新的清晰性和精确性。彼得的定义如下：

> 圣礼与记号所代表的实质之间有一种相似性。“因为若圣礼与代表圣礼的事物没有相似性，它们就不能被称为圣礼”（奥古斯丁）。……若某物是上帝恩典的一个记号和不可见恩典的一种形式，它即可被恰当地称为圣礼；这样，圣礼承载着恩典的形象，并成为恩典之因。因此，圣礼的设立是为了成圣的缘故，也是为了象征的缘故。那些仅仅为了象征的缘故而设立的东西只不过是记号，因此不能算作圣礼。比如对旧约律法中的献祭仪式和礼仪律的持守，它们从不会使献祭的人成为圣洁。

这个定义适用于上述七种圣礼中的每一种，并且把像信经和道成肉身这样的事物排除在外。该定义被收录在彼得所著的广为使用的权威神学教科书《四部语录》中，而且被传递下来，在中世纪后期的神学中被广泛使用。在宗教改革之前，这一状况几乎没有受到任何挑战。

马丁·路德对这种理解圣礼的方式提出了挑战，他坚持认为，圣礼的定义包含三个必不可少的基本要素：物质的记号、应许以及基督明确的命令——该物质的记号应该如此被使用。路德的定义更加彻底，他把圣礼仅仅局限为洗礼和圣餐。

接下来，我们将探讨与这两种圣礼有关的一些问题，这些问题在基督徒群体中将继续引发人们的争辩和讨论。

二、 洗礼

婴孩应该接受洗礼吗？《马太福音》记录了耶稣基督命令门徒要去使万民做他的门徒，并且给他们施洗（太 28:17—20）。但是，婴孩的情况又该如何处理呢？这一命令只适用于成年人吗？或者也包括婴孩？新约没有具体提到给婴孩施洗。然而，圣经也没有直接禁止这一做法，甚至也有一些经文可以被解释为支持婴儿洗礼，比如谈及全家接受洗礼的情况，这很可能也包括了婴孩（徒 16:15，33；林前 1:16）。保罗把洗礼当作是与割礼相对应的属灵圣礼（西 2:11—12），这意味着它可以类似地应用到婴儿身上。

多数主流基督教会都接受婴儿洗礼为合宜的做法，其根源可追溯到使徒时

代。路德和加尔文尽管严厉批评天主教会的许多教义和做法，但他们都认为：婴儿洗礼是真正符合圣经的做法。为婴儿洗礼辩护的理由因情况而异。希波的奥古斯丁主张，既然基督是所有人的救主，那么所有人都需要得到拯救。因为洗礼就是承认人类得救的需要和上帝以恩慈的方式甘愿提供救恩，所以，所有人都应该接受洗礼。奥古斯丁辩论说，毕竟，小孩子需要救恩的程度与成年人一样高。

另一种为婴儿受洗辩护的思路来自旧约，这种思路认为，出生在以色列民族中的男性婴儿应该有一个外面的记号来表明他作为上帝子民的身份。这个外面的记号就是割礼，即除去包皮。婴儿受洗可以看作与割礼类似，都是对一个盟约群体之归属的记号。一些作家——比如茨温利（Huldrych Zwingli）——主张，基督教更包容、更温和的特点借着婴儿洗礼而得到公开的确认。基督教更**包容的**特点体现在，婴儿受洗同时施予男婴和女婴，而犹太教则相反，它只是承认男婴的割礼。福音更**温和的**特点通过在圣礼中避免疼痛和流血而得到公开的体现。基督受难——他自己也受割礼，并死在十字架上——，为的是让他的子民不再以这种方式受苦。

但是，这些辩护并不能说服所有人。许多浸信会作家反对传统的婴儿受洗做法。只有当一个人表现出恩典、悔改或信心的迹象时，才可以给他施洗。他们认为给婴孩施洗的做法缺乏圣经的根据。这一做法可能在后使徒时期而不是在新约时期成为规范。他们还认为，婴儿洗的做法可能导致潜在的混乱思想，那就是人成为基督徒是受洗的结果，这就削弱了洗礼与基督门徒身份之间的联系。

三、 圣餐

在最后的晚餐上，耶稣命令他的门徒借着饼和葡萄酒来纪念他。显然，这一做法在最早的时候就已经出现了。新约本身提到第一批基督徒顺服耶稣基督的命令，以这种方式纪念他（林前 11:20—27）。基督教会以不同的名称来称呼这一庆祝和纪念的行为，这包括弥撒、交圣餐、主餐和祝谢餐（最后一词来自表示"感谢"的希腊词汇）。

在基督教内部有一个重要的争论，就是关于基督是否在主餐中临在以及以何种方式临在。这一点通常与基督在最后的晚餐上所说的话有关。耶稣拿起饼来，告诉门徒："这是我的身体。"（太 26:26）这是什么意思呢？从全球基督教范围看，多数派观点认为，基督的话仅仅是指：从某种意义上讲，基督的身体临在于圣

餐的饼中。"变质说"(Transubstantiation)成形于1215年,这种理论认为,饼的外在样式没有改变,但其内在本质被改变了。换句话说,饼依然看起来、尝起来、闻起来、摸起来与之前一样;然而,从最根本的层面上讲,它已经改变了。同理,葡萄酒被认为已经变成了基督的血。人们通常使用亚里士多德有关"实体"(它赋予事物内在同一性)和"偶性"(纯外表形象)的思想来表述这一立场。按照这一观点,饼和酒的实体改变了,但它们的偶性保持原样。

162

尽管这一立场尤其与罗马天主教会联系在一起,与此相关的观点在东正教中也可以找到。路德提出了一个稍微不同的思想,这一观点通常被称为"同质说"(Consubstantiation)。这种观点认为,饼依然是饼,但它又是基督的身体。路德借助铁在火中熔化的意象来阐释这一思想。如果铁被置于火中加热,它就会变得又红又热。尽管铁依然是铁,热却融进了铁的内部。同样,主餐所用的饼依然是饼,但它又包含或传递了基督的身体。

并非所有的基督徒都同意这种观点。有人采纳了加尔文的观点,认为饼是一种"有效的记号"。换句话说,尽管饼不是基督的身体,但它可以代表基督的身体,致使被代表的事物得到有效的传递。其他人认同瑞士改教家茨温利的观点,茨温利主张,饼代表基督的身体。圣餐使用的饼和葡萄酒是为了帮助信徒回想加略山的事件,鼓励他们重新委身于教会和上帝,重新彼此委身。茨温利的理解方式有时被称为"纪念说"(memorialism)。这种观点认为,饼或酒都没有经历客观上的改变。发生的任何改变都是主观上的,发生在领受圣餐者的心中,他们此刻"看到"代表基督身体的饼,使他们想起基督在十字架上的牺牲。

当然,这些只代表基督徒曾经捍卫的一些立场。然而,它们说明了在基督教内部持续不断的争论——如何最好地解释以下两点:(1)圣经对最后的晚餐所作的见证;(2)在漫长的基督教历史中重复基督吩咐他们的行为,为的是"纪念"(希腊词汇 *anamnesis*)他。

第九节 基督教与其他信仰

基督教是如何看待自己与其他宗教传统的关系的?这不是一个现代问题,在整个基督教历史中,这个问题一直存在。起初这个问题集中于基督教和犹太

教的关系，因为基督教是在公元30—60年从犹太教中产生出来的（见边码172—175页）。基督教在扩展过程中，遇到了别的宗教信仰和实践，比如，古典的异教(classical paganism)。《使徒行传》经常讲到的某些事件反映了基督教与古典异教文化的紧张关系。当基督教在公元5世纪初传至印度时，遇到了多样的印度本土文化运动。这些运动被西方宗教学者错误地归为一类，称之为“印度教”。在地中海东部地区，阿拉伯基督教长期以来已经学会了与伊斯兰教共存。

最近几年，这一问题在西方教会变得尤为重要。由于来自主要信奉伊斯兰教、印度教或佛教的地区的移民在不断增加，其他信仰已经出现在迄今仍主要信奉基督教的国家中。然而，在漫长的基督教历史中，这一问题一直引起人们的争论，而且长期以来对非西方的基督徒来说特别重要，因为在他们的生活环境中，基督教信仰是少数派，处于其他常常更具攻击性的宗教传统之中的环境中。

一、 对其他宗教的“常识”进路

有一种观点认为，宗教是相信或崇拜一个超越性存在的一种人生观，这是一种天真的常识看法。这种观点是自然神论和启蒙理性主义的典型特征，我们很容易就能指出它的问题。大多数人都将佛教视为一种宗教，但是，佛教显然并没有相信超越性的存在。无论怎样来定义“宗教”，同样的问题都会出现。在各种宗教中，并不能找到无歧义的共同特征，在信仰或实践方面均是如此。因此，伟大的佛教学者康哲(Edward Conze)回忆说，他“曾经通读过一本罗马天主教圣徒的传记集，其中并无一个圣徒是佛教徒会完全赞同的……他们虽然是好基督徒，却不是好佛教徒”。

163

将世界上各种各样的宗教传统视为一个单一主题的变奏，这是一种严重的误解。在过去的二十年，人们对这一点的共识一直在增加。“在众多的宗教中，并不存在单一的本质，不存在一种启蒙和启示的内容，不存在一种解放或得自由的方式。”(特雷西)科布(John B. Cobb Jr.)也注意到，那些认为存在着一个“宗教本质”的人无不遭遇到巨大的困难。他说：“关于宗教究竟是什么的争论毫无意义。宗教这个东西并不存在，存在的只是传统、运动、共同体、民族、信念和实践，它们具有一些特征，许多人将这些特征与他们所谓的宗教联系起来。”

科布还强调，宗教具有单一本质这一假说已经损害和严重误导了近期关于世界上宗教传统之间关系的讨论。例如，他指出，佛教和儒教都具有“宗教”因

素，这并不必然意味着可以将它们归类为“宗教”。他认为，将许多“宗教”理解为带有宗教成分的文化运动更为恰当。

在启蒙时代似乎已经出现了这种思想，认为存在关于宗教的普遍概念，各个宗教只是这个概念的一个子集。用一个生物学的类比来讲，就是假定存在着一个种，叫宗教，而各个宗教是这个种的属。这是一种非常西方化的思想，除了在那些曾在西方受过教育并不加批判地接受了其前提的人们之中，在西方文化之外找不到真正的对应物。

那么，基督教是如何理解它与其他宗教传统之间的关系的？上帝的普遍拯救意愿通过耶稣基督向世人显明了，这是基督教的信念，在这个背景下，如何理解各种宗教传统呢？必须强调的是，基督教神学是从基督教本身的角度来评价其他宗教传统的。对于其他宗教传统的成员与其世俗观察者而言，基督教的这些看法并不是讲给他们听的，也无意获取他们的赞同。

我们可以区分出两个主要思路。一种是**特定主义**(particularism)，它认为，只有听过基督福音并且已经做出回应的人才能得救；另一种是**包容主义**(inclusivism)，它认为，虽然基督教是上帝的标准启示，但属于其他宗教传统的人也可能得到救恩。还有第三种思路，通常称为“多元主义”，认为人类所有的宗教传统都是通向同一个信仰实在之核心的有效途径。在基督教历史上，这种立场不具有代表性。人们通常认为这是对西方的多元主义文化所做出的一种文化包容反应，这种立场采用了看待宗教的“常识”模式，该模式现在被认为具有严重问题。接下来，我们将简要探讨这一问题。

二、 多元主义进路

对宗教传统采取多元主义进路的最重要阐述者是希克(John Hick，1922—)。希克在其著作《上帝与诸种信仰的世界》(*God and the Universe of Faiths*，1973)中指出，必须从以基督为中心的思路离开，转向以**上帝**为中心的思路。他把这个改变形容为“哥白尼式的革命”。他宣称，必须“放弃基督教是中心这个教条，转到上帝才是中心这个认识，并且，所有宗教……包括我们自己的，都服务于上帝并以他为中心”。沿着这条思路，希克提出，对于其他信仰至关重要的是上帝的普遍拯救意愿，这是上帝本性的一个方面。如果上帝愿意每个人都得救，那么，把上帝的启示说成是只有一小部分人可以得救，就是不可想象的。

164

实际上,我们将会看到,只有一小部分人可以得救这一看法,并不是特定主义或包容主义的必要特征。但是,希克还是得出结论说,必须认识到,所有的宗教都把我们引向同一位上帝,并不是只有基督徒可以走向上帝,通过任何宗教传统都可以走向上帝。

希克的看法并非没有问题。例如,很明显,世界上众多宗教传统的信念和实践存在着极大差别。为了处理这个问题,希克提出,这些差别应当用"既是……也是……"的方式而不应当用"不是……就是……"的方式来解释。应当把这些差别理解为互补的,而不是矛盾的,他们看到的是同一个神圣实体。这个神圣实体位于所有宗教的核心;然而,"数个世纪以来,他们对这个实体的不同经验,与各种不同文化的不同思想形式相互作用,导致了越来越多的区别和相互对立的细节"(这一思想非常类似于自然神论作家所提出的"普遍理性的自然宗教",它已经随着岁月的流逝而衰败了)。对于那些非自然神论的宗教传统,希克同样地遇到了困难,比如,对于不二论印度教(Advaitin Hinduism)和小乘佛教(Theravada Buddhism),这些信仰中并没有上帝的位置。

这些困难与宗教传统的特征有关系。换句话说,各种非基督教宗教传统所坚持的众多信念使得人们难以接受这种说法:各种宗教传统所讲的就是同一位上帝。而且,还有一个令人烦恼的更为基本的神学问题:希克所说的上帝是否实际上就是基督徒所信仰的上帝呢? 上帝在基督里明确地将自己启示出来,这是基督教的核心信念。如果沿着希克的思路,这个信念就会遭到抛弃。希克争论说自己不过是采取了以上帝为中心而不是以基督为中心的思路。但是,基督徒认为,只有通过基督才能真正认识上帝,这意味着关于上帝的真正知识来源是基督。许多批评者认为,希克抛弃了基督这个基准,这就意味着放弃任何从基督教角度发言的权利。

宗教多元主义的这种同质化提议,遭到了传统基督教的强烈反对,这不只是因为传统基督教特别注重基督。宗教多元主义者提出,所有宗教或多或少都是在模糊地谈论着那同一位"上帝"。这种思想与基督教的一些核心思想难以相容,最明显的,与道成肉身、三位一体教义(参见以上论述)都难以相容。例如,如果像基督神性的教义毫不含糊地断言的那样,上帝与基督是相似的,那么,耶稣的历史形象与圣经对他的见证在基督教中就占据着核心的地位。许多多元主义者发现,他们自己已经远离了基督教的许多核心教导,包括耶稣的神性和复活,

以及三位一体的教义。这种对待基督教严重的简化主义思路在许多基督徒看来是令人厌恶的。在他们看来，如果认同所有宗教传统都在谈论同一事物这样的观念，那他们对自己的信仰实在是太随便了。

下面，我们就来探讨基督教传统对待其他宗教的两种主要思路。

165

三、 特定主义进路

对这种立场的最具影响力的陈述，也许可以在克雷默(Hendrik Kraemer，1888—1965)的作品中找到，尤其是在他的《非基督教世界中的基督教信息》(*Christian Message in a Non-Christian World*，1938)一书中。克雷默强调"上帝已经在耶稣基督里将道路、真理、生命全都明确地显明了，并且，上帝想让这些为全体人类知晓"。这启示是绝对明确的，而且自成其类，不能与其他宗教传统的启示思想相提并论。

这里，我们可以看到，这种思路中的意见具有一定的广度。当他说上帝的光辉"以零碎的、被扰乱的方式照耀下来，在理性、大自然和历史中照耀下来"时，克雷默本人似乎暗示，在基督之外存在关于上帝的真知识。问题只是，这种知识是否只有通过基督才能获得，还是基督规定了唯一的框架，而这些知识可以依据这一框架在其他地方获得。

一些特定主义者(比如卡尔・巴特)采取的立场是，除基督以外不存在关于上帝的知识；其他特定主义者(比如克雷默)则承认上帝以许多方式在许多地方启示他自己，但是同时又坚持，只有在上帝在基督里的明确启示的光照之下，这些启示才能得到正确地解释，其真正意义才能被知晓。

那么，那些从没有听过基督福音的人的命运是怎样的呢？在他们身上发生了什么？这不是说特定主义者否认一些人会得到救恩吗？就是那些从未听到过基督的人，或者听到过基督但选择不接受他的人。特定主义的批评者们，特别是那些持多元主义观点的人，频频地对准特定主义进行这样的批评。从多元主义的视角出发，希克提出，只有通过基督才能得救的教义，与相信上帝的普遍拯救意愿是不一致的。实际上，这不是事实。卡尔・巴特是20世纪最老练的特定主义立场的捍卫者，他的观点可以毫不费力地证明这些批评是错误的。

巴特宣称，只有通过基督才能得到拯救。同时他仍然坚持认为，上帝的恩典会在末世取得对不信者的最终胜利，也就是在历史的尽头。最终，上帝的恩典将

取得完全的胜利，所有人都要相信基督。这是唯一的得救之路，因着上帝的恩典，这却是对所有人都有效的得救之路。在巴特看来，上帝在基督里的启示的特定性与上帝救恩的普遍性并不矛盾。

在结束我们关于特定主义的这一简短讨论时，我们应该注意到，20 世纪 80 年代出版的大量著作都用“排他主义”(exclusivism)这一术语来称呼这种思路。人们现在已经普遍放弃了这一称谓，主要原因是认为这会挑起争端。这种思路现在通常称为“特定主义”，因为他肯定了基督教信仰特殊的、与众不同的特征。

四、 包容主义进路

这种模式最重要的倡导者是耶稣会最重要的作家拉纳(Karl Rahner，1904—1984)。在其五卷本著作《神学研究》(*Theological Investigations*)中，拉纳详细地说明了四个论点，陈述了如下观点：不仅仅是非基督徒个体可能得救，而且那些非基督教的宗教传统都可能获得上帝在基督里的救恩。他的四个论点是：

> 1. 基督教是绝对宗教，其根据是上帝在基督里的自我启示这一独特事件。但是，这个启示是在历史中的一个特定的时间点发生的。因此，那些在这一时间点之前生活的人，或者那些尚未听到过这一事件的人，似乎就被排除在救恩之外，这与上帝的拯救意愿是矛盾的。
>
> 2. 由于这个原因，非基督教宗教传统虽然带有错误和缺点，仍然是有效的，可以作为获得上帝救恩的媒介，直到其成员听到福音为止。从基督教神学的立场来看，当这些非基督教宗教传统的追随者们听到福音之后，这些宗教传统就不再有效了。
>
> 3. 因此，非基督教宗教传统的那些虔诚信徒可以看作是“匿名的基督徒”。
>
> 4. 基督教不能取代其他宗教传统。宗教多元主义将继续是人类存在的一个特征。

166

让我们来更加仔细地探讨第一个论点。很清楚，拉纳坚定地坚持这一原则：拯救只有通过耶稣才能得到。这也是基督教传统对耶稣的理解：“基督教将自己理解为绝对宗教，想得到每一个人，不承认其他任何宗教与之具有平等的权利。”

拉纳对这一点进行了补充，他强调了上帝的普遍拯救意愿：上帝希望每一个人都得救，即使并非每个人都知道基督。“所有的人必定以某种方式能够成为教会的成员。”由于这个原因，拉纳争论说，救恩一定可以在教会之外得到，因此救恩也可以在其他宗教传统中得到。他强烈反对那些采取过于简单的解决办法的人。那些人主张，一个宗教传统或者是来自于上帝的，或者是不真实的，纯粹是人类的构想。克雷默认为非基督教宗教传统不过是人类自以为义的建构；而拉纳则认为，这些传统完全可能包含真理的成分。

拉纳通过思考新旧两约之间的关系来证明他的这个意见。他认为，虽然严格地说，旧约描述的是非基督教（犹太教）的观点，但是基督徒能够理解它，并且能够从中辨识出仍然有效的成分。基督徒根据新约来评价旧约，结果，某些习惯（比如关于食物的律法）被认为无法接受而遭到废弃，而其他一些习惯（比如关于道德的律法）则得以保留。拉纳认为，对于其他宗教也能够而且应当采取同样的方式来对待。

因此，上帝的救恩也可以通过非基督教宗教传统得到。拉纳说，因此，它们的许多追随者已经接受了救恩，只是他们并没有完全意识到所接受的是什么而已。正是由于这个原因，拉纳引入了“匿名的基督徒”这个术语，用来指称那些已经经历了上帝的恩典但并不一定明白的人。这一术语遭到了猛烈批评。希克提出，这是家长式作风的做法，是“将荣誉身份单方面地授予那些并未对此表达任何欲求的人”。但是，拉纳的意图是让上帝恩典的实际效果在那些属于非基督教传统者的生活中留有余地。完全获得关于上帝的真理（如基督教传统所理解的那样）并不必然是得到上帝救恩的前提条件。

拉纳并不是说可以同样对待基督教和其他宗教传统，或者，其他宗教传统是同样可以与上帝相遇的特殊实例。拉纳认为，基督教和基督具有独一无二的地位，而其他宗教传统却没有。问题只是：其他宗教传统能否提供一种通路，通向如基督教所提供的同样救恩呢？拉纳的思路使他提出，非基督教宗教传统的信念不一定是正确的。但拉纳同时又承认，因为它们所导致的生活方式，比如对邻人的无私之爱，所以它们也可以成为得到上帝救恩的媒介。

167 第二次梵蒂冈公会议采取了一种略微不同的思路。在关于其他信仰的谕令（Nostra Aetate，1965 年 10 月 28 日）中，该会议沿袭拉纳的观点断言，神圣真理之光确实可以在其他宗教中找到。但是，拉纳认为其他宗教具有救赎潜力，而该

会议在这一点上则坚持了基督教信仰的独特性：

> 天主教会并没有抛弃这些宗教中任何正确和神圣的东西。天主教会高度尊重他们的生活方式和行为方式，高度尊重他们的教训和教义。他们的教训和教义尽管在许多方面都与天主教的教导不同，但经常反映着那照亮所有人的真理之光。但是，天主教会宣布、并且有责任一定要永不止息地宣布：基督才是道路、真理和生命（约 14:6）。在他里面，上帝叫世人与自己和好（林后 5:18—19）；在他里面，人类找到了宗教生活的全部。

拉纳与第二次梵蒂冈大公会议的区别可以用神学术语概括如下：拉纳在启示论上和救赎论上都是包容主义的；而第二次梵蒂冈大公会议在启示论上倾向于包容主义，但在救赎论上却倾向于特定主义。简单说来就是：拉纳认为，在基督教产生之前，任何宗教都可以使人得到有关上帝的知识，并且能够带来救恩。但另一方面，第二次梵蒂冈大公会议认为，尽管其他宗教可以带来有关上帝的一些知识，救恩却只能借助教会才成为可能。

这一争论再一次持续。它只能变得更加重要。随着基督教在世界上曾经被其他信仰主宰的地方得到扩展，而且也随着其他信仰借助移民而成为西方世界的一部分，基督徒不得不继续面临这一问题：应当如何理解其他信仰？以上对这一争论的简要概括已经大致勾勒出了目前人们采取的主要进路，这些进路可能在相当长的时间内仍然不可忽略。

第十节　终末之事：天堂

最后，我们来看有关基督徒盼望的主题——该主题通常以“终末之事”（希腊语：ta eschata）这一短语来表达。在本章的最后部分，我们来专门讨论基督徒有关天堂的信念，天堂在这些“终末之事”中最为重要。

传统上，“天堂”一词用于指永远与上帝同在的盼望。该词不应从地理或空间的角度来理解，仿佛它是指世上的某个国家或地区。该词的主要意义是关系性的，即用以指明与上帝同在的状态，而不涉及对同在处所的具体理解。我们接

下来会看到，基督徒对天堂的看法是由两个支配性的意象或主题决定的——新耶路撒冷和创造的恢复。万物的彻底更新将带来事物的新秩序，将罪对人类和世界的毁灭性影响扭转过来。也就是说，事物的新秩序尽管完全不同于我们现在所知道和体验的，却会表现出与现在秩序的延续性。现在的世代将会被改变和更新，正如一粒种子在变成生机盎然的植物时被完全改变一样。

168 但是，应当如何理解我们将来会复活这一盼望呢？我们的属地身体和属天身体的关系是怎样的呢？新约很少谈到这一点。许多作者认为，保罗在《哥林多前书》15 章使用的种子意象意思是说：在属地身体和属天身体之间存在某种有机的关联。在如此思考的作家中，尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）是一个很好的例子：

> 复活无非是恢复我们的本性，使其回到最初的状态。因为我们在圣经中读到，在创造的第一幕，地首先长出绿色植物；然后植物结出种子；再之后当种子在地上散落后，与源植物同等形状的植物便长出来。使徒在此得到上帝的默示便说：这正是复活的时候也要发生的事情。因此，我们从保罗那里学到的不只是人的本性变得更加高贵，我们还应当盼望，人的本性可以恢复到起初的状态。

一些早期基督徒作家认为，我们最好想象，新耶路撒冷城居住的是没有身体的灵魂。按照这一理解模式，人类拥有两个实体——物质的身体和属灵的灵魂。死亡的结果是：灵魂脱离物质的身体而得以自由。在新约时代的希腊文化中，这种观点很常见。然而，这一观点遭到了绝大多数早期基督教神学家的激烈反对。关于这一问题，最重要的少数派声音来自奥利金（Origen），他是一位极具创造性的神学家，具有强烈的柏拉图主义倾向。他认为，复活的身体纯粹是属灵的。这种观点受到了大多数基督教作家的反驳，后者坚持认为："身体的复活"这一短语应该被理解为信徒永恒的复活，包括身体和灵魂。

但是，这些复活的人看起来会是什么样子呢？许多早期基督教作家主张，"天堂的子民"将会是赤身露体的，这是对起初乐园的重建。然而，到那时，赤身露体既不会使人感到羞耻，也不会导致性的贪欲，而仅仅被视为人自然和天真无邪的状态。然而，其他人主张，新耶路撒冷的居民将会穿戴华丽的衣服，表明他

们的身份是上帝拣选之城的公民。

那么，这一改变的过程是如何发生的呢？人类现在的状态和必死的命运与将来的荣耀和不朽的状态之间关系如何？在复活时，所发生的是什么样的本性恢复呢？美多迪乌(Methodius of Olympus)提供了一个阐释这一恢复过程的比喻，该比喻对于这一问题的讨论具有很大的影响力。他指出，复活是对构成人类的各种成分的一次"重组"。这就如同一座雕像被烧坏，然后从同一种材料中重新锻造一样——然而这种重新锻造的方式使得任何瑕疵或裂口都被清除了。

所以，这件事就像是这样的：一个能工巧匠用金子或其他金属塑造了一个贵族形象，比例匀称，面容美丽。突然，这个工匠发现，塑像的表面遭到某个嫉妒之人的损坏而不再美丽了。所以，工匠决定毁坏这尊塑像，为的是满足其嫉妒这毫无意义的快感。工匠决定重塑这尊塑像。……现在，塑像的熔化就相当于人的死亡和身体的分解，对金属材料的重塑相当于死后的复活。

类似的论证出现于《四部语录》中，这是12世纪伟大的神学家伦巴德的杰作。这本书几乎是每一位中世纪神学家都使用的关键教科书，它的观点是：复活的身体基本上是一个重新建造的人，所有的瑕疵都在这一新人身上被清除净尽： 169

创造人类时所使用的所有肉体的材料都不会失落；相反，身体的天然材料将会被重新组合——即把之前被分散的所有的粒子汇聚一起。因此，圣徒的身体将会复活，而无任何身体的瑕疵，像太阳一样闪亮，身体所有的缺陷都被清除了。

最后一个在基督教神学家当中争论纷纷的问题涉及复活者的年龄问题。如果某人在60岁去世，那么当他出现在新耶路撒冷街头的时候，他是一个老人吗？另外，如果某人在10岁去世，他复活后的样子是小孩吗？这一问题引发了很多争论，尤其是在中世纪时期。到13世纪末，渐渐形成了一个一致的观点。由于每个人都差不多是在30岁时达到成长的高峰，他们复活后的样子将是他们活到30岁时的那个样子——即使他们从未在世活到那个年龄。伦巴德对该问题的讨

论在他那个时代很典型："如果一个男孩出生后就夭折了，那么他复活后的样子就是假如他能活到30岁的那个样子。"因此，新耶路撒冷中居住的人都是大约30岁的样子（当然，这也是基督被钉十字架的年龄），但是他们的身体不会有任何的瑕疵。

另一个和复活身体的样式相关的问题在20世纪变得尤其重要，因为火化尸体在基督教国家中变得越来越常见，部分原因是难以负担昂贵的葬礼费用。火化是否与有关复活的信念不一致呢？我们复活进入永生必须以身体埋葬时完好无损为前提吗？在更早期的历史中，这一问题就已经被争论过。例如，在公元2世纪，当基督徒在法国南部遭受迫害时，迫害基督徒的异教徒焚烧了他们刚刚杀害的基督徒的身体，并且把他们的骨灰扔进罗讷河。他们相信这会阻止这些殉道士的复活，因为他们已经没有身体可以复活了。基督教神学家在回应这一事件时辩论说：上帝能够恢复一切因这一毁坏行为所失去的身体的组成部分。上帝依然能够使那些以这种方式被肢解的身体复活。

几个世纪以来，火化被罗马天主教会明令禁止。所宣布的理由通常有两个：第一，火化被视为一种异教习俗，该习俗否认身体复活的教义。第二，信徒相信，身体是圣灵的殿。然而，在20世纪，罗马天主教会在这一做法上出现了重大的变化。在1963年，梵蒂冈撤销了天主教徒不可接受火化的禁令。但是，不准许向火化的残余物祷告或行礼。这意味着，所有的葬礼仪式都只能在尸体依然完好时进行，而之后再进行火化。在1997年，梵蒂冈发布了准许令，火化后的身体残余物可以被准许带入教会，以便为其举行葬礼宗教仪式。然而，教会的官方立场依然更倾向于在尸体还完好时为其举行整套葬礼，之后再进行火化。

在新教群体中，著名的美国布道家葛培理（Billy Graham）对该问题的回答或许是最具影响力的，在发表于一个全国性报纸专栏的文章中，他如此写道：

170

> 在《哥林多后书》5章，保罗做了一个对比：一方面是住在帐篷里，这是一个临时性的家，是要被拆毁和搬走的；另一方面是住在永恒的家里，将持续到永远。我们的身体是我们暂时的帐篷。我们复活的身体将是我们永恒的家。两个家在外形上类似，但在本质上不同。因此，火化不会阻碍复活。

葛培理的观点非常清晰：基督徒对复活的盼望是建立在上帝的应许是可信

的基础上，而不是建立在一个人的葬礼具体如何安排上。

这些观点在很多方面是重要的，尤其关涉到基督徒的葬礼。在下一章，我们将把注意力转移到基督教历史的广阔画面上，届时，我们将考查基督教在世界上扩展过程中的一些里程碑事件。

171

第七章　基督教简史

在许多人看来，历史是相当枯燥乏味的。它至多是为了研究更有趣的问题所作的铺垫——比如研究现在正在发生的事情。然而，我们常常不能明白现在正在发生的事，恰恰是因为我们对现在事情的背景缺乏了解。若不了解魏玛共和国以及缘起于凡尔赛和约的紧张气氛，便不可能明白阿道夫·希特勒的崛起。为了弄清楚北爱尔兰的"麻烦"，需要一些有关爱尔兰历史的基本知识，尤其是16世纪后期基督新教在那里"殖民"的历史。离开了西方势力在那些地区介入的历史，就很难理解今天在中东、伊拉克以及许多撒哈拉南部非洲地区的政治冲突。同理，如果对基督教的历史和发展没有一定的了解，就无法理解现在全球基督教的情形。

本章提供了对基督教历史的概览。在这个分析的过程中，我们将考察基督教历史发展中的一些里程碑，例如，罗马皇帝君士坦丁的悔改，经院哲学的兴起，宗教改革的出现，18世纪美国和法国大革命，以及20世纪的俄国和中国革命。我们将探索这样一个诞生于巴勒斯坦地区的宗教逐渐在欧洲，进而在美洲、撒哈拉以南非洲，以及部分亚洲被接受的过程。

对于那些渴望详细了解世界上最大宗教信仰的诞生和发展的人来说，这里的概览实在过于简单。事实上，本章的每一段都值得用一整本书的笔墨来展开探讨，而且每一段所提出的困难且常常有争议的问题也不能在有限的篇幅内得到充分讨论。然而，本书的目的在于帮助读者理解当今世界所经历的基督教；就此有限的目的来说，这里的概览非常合适。这是下一章的目的，而本章的功能是为其作一个详尽的序言。

然而，笔者希望，这里的概览也能够对那些想要更详细地研究教会历史的人有用，而且令他们觉得有趣。多年的教学经验告诉我，讨论一个复杂的大问题的最好方法，往往需要勾勒一幅范围广阔的综览，很像是划一个地区的基本地图。这样读者可以根据自己的目的相应地填充空缺的部分。

本章分为四个主要部分，采纳的是相当传统的教会史研究方法。我们首先讨论的是教父时期，这一时期，基督教以新兴宗教运动的形式在地中海世界出现，并开始在这一地区巩固其思想和有形存在。从政治意义上说，这一时期通常被认为随着罗马帝国的灭亡而结束；从神学角度看，这一时期结束于卡尔西顿会议（Council of Chalcedon，451）。但是，这种分界从根本上说具有主观随意性，尽管它们作为标志不无用处。 172

第二个主要阶段涵盖了常被一些历史学家称为“黑暗时期”的那段时间，随后进入中世纪西方文化大复兴时期。这一时期，基督教成为促使西欧凝聚并连贯成为整体的最重要力量之一（在许多学者看来，就是最重要的力量）；它对东欧的影响日渐增加，并且继续存在于东南欧的大拜占庭帝国中。需要再次指出的是，任何表示本阶段结束的标志从根本上说都具有主观随意性。然而，君士坦丁堡在伊斯兰军队的攻击下沦陷（1453 年）这一事件无疑是决定性的。

第三个主要阶段的显著特征是文艺复兴的繁荣，以及宗教改革在西欧的开始。可以说，这两个 16 世纪的发展塑造了全球基督教的轮廓，它们在西方基督教界造成了纷争，而这种纷争借着移民美洲和宣教机构在 18 世纪、19 世纪和 20 世纪的工作，被带到世界上的许多地方。尽管这一时期相对较短，但对理解现代基督教却具有重大意义，所以需要比较详细的讨论。

最后，我们要探讨现代时期，人们通常以为这一阶段开始于 18 世纪，而且对基督教的塑造特别重要。这一阶段的特征是，基督教在西方许多地区命运多舛，在世界其他许多地区则得到扩展和巩固，尤其是在非洲和亚洲。这段历史纷繁复杂但趣味盎然，有助于我们理解基督教在 21 世纪初的多样化构成、特征和命运。

下面我们就来探讨教父时期的早期基督教史。

第一节 早期教会

通常认为，基督教历史最初的两个主要时期是新约时期本身（通常称为“使徒时期”），以及从新约时期结束（约公元 100 年）到公元 451 年卡尔西顿公会议之间的时期。这个时期是形成基督教信仰独特形态的时期。在这一章中，我们将

探讨基督教在向全球扩展的最初阶段所遭遇到的重要事件和问题。我们将从基督教与犹太教的关系这个问题开始，它是新约时期最为重要的问题，在今天仍是如此。

一、 基督教与犹太教

在某种意义上，可以说基督教始于耶稣基督的来临。不过，基督徒自己一直很清楚，基督教与犹太教之间存在着连续性。那位"亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝和雅各的上帝"同时也是"耶稣基督的上帝"。早期的基督教是从犹太教中产生的，最初这个运动的皈依者绝大多数都是犹太人。新约常提到基督徒在犹太的地方会堂讲道。在外人——例如罗马当局——看来，这两个运动是如此相似，以致他们把基督教看作是犹太教中的一个教派，而不是一种独特的新运动。

173

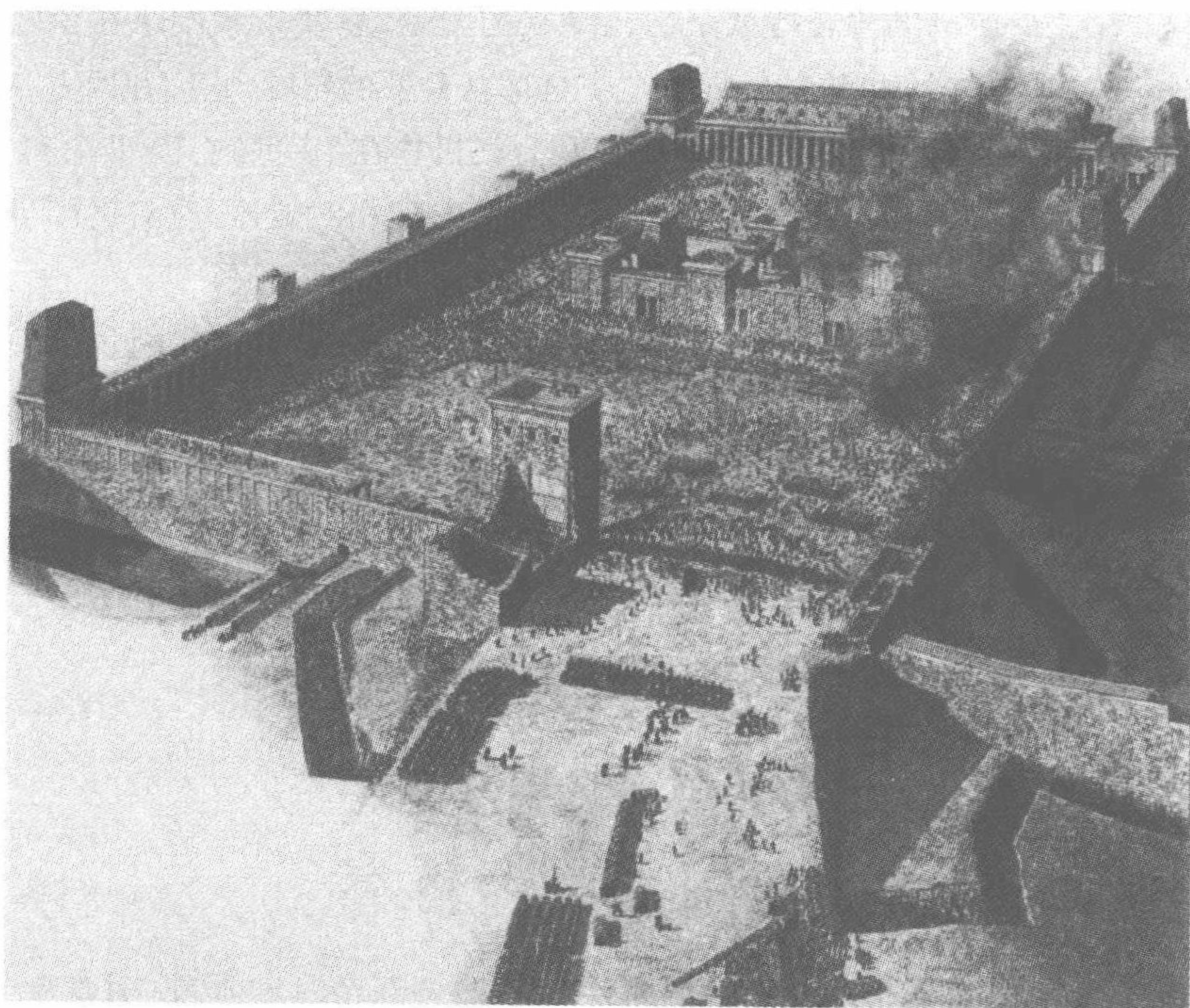


图 7.1 公元 70 年 8 月 30 日，耶路撒冷的犹太圣殿被提图斯率领的罗马人毁坏。AKG-Images/Peter Connolly.

这种关系常常被用两个“约”表现出来。这种用语被用在新约中，特别是在《希伯来书》中，并成为后世基督教思想的规范。这里，“旧约”指的是上帝与以色列民的关系，在犹太教中表达出来；而“新约”则指上帝与整个人类的关系，在耶稣基督身上启示出来。基督的来临开辟了**新**纪元，这一基督教信念表现于其对旧约的独特态度中，大体可以概括为：**宗教的原则与观念**（例如上帝参与人类历史并对历史拥有主权的观念）被接受过来，而**宗教的实践**（如关于饮食的规条和献祭的礼仪）则被废弃。

那种把旧约看作是与基督教完全无关的宗教经典的观点通常遭到完全地拒绝。这种观点特别与公元2世纪的作家马西昂关联在一起，他在公元144年被逐出教会。按照马西昂的观点，基督教是爱的宗教，其中没有律法的位置。旧约涉及的是一位与新约不同的上帝。旧约的上帝只是创造了这个世界，他被律法的观念所困扰。新约的上帝则救赎了这个世界，是充满爱的上帝。在马西昂看来，基督来的目的就是要废去旧约的上帝（他和诺斯替观念中的“造物者”十分相似，即一个半神的、创造了这个有形世界的人物），引进对满有恩典的真正上帝的敬拜。

174

强调基督教与犹太教的连续性给早期的基督徒带来了一系列严重的困难。首先，就是犹太律法在基督徒生活中占据何种地位的问题。犹太教的传统礼仪和习俗在基督教会中是否必须延续？有证据表明，这个问题在公元1世纪的40—50年代显得特别重要，那时非犹太人归信基督后面临犹太基督徒要他们保持传统礼仪和习俗的压力。割礼的问题尤其敏感，因为按照律法，外邦人归信基督常被要求接受割礼。这个争议被记载在《使徒行传》里，其中提到，在40年代的后期，教会中的一部分人认为，男性基督徒必须接受割礼。实际上，他们似乎把基督教看作是对当时犹太教在各个方面的肯定，只不过是多加了一条信念：耶稣是弥赛亚。除非男性接受割礼，否则他们不能得救（徒15:1）。

为了解决这个问题，保罗和巴拿巴从安提阿赶到耶路撒冷。路加为我们描述了基督教会的第一次大会——耶路撒冷会议（徒15:2—29）。争论最初被归信基督的法利赛人所支配，他们力陈维持摩西律法的必要性，其中包括割礼的要求。然而保罗对于基督福音在外邦人中影响不断扩大的说明使得这种必要性受到质疑。如果有那么多的外邦人正在成为基督徒，为什么要使这些不必要的东西成为他们的障碍？保罗承认需要避免已经祭过偶像的食物，这一点他在其他书信中重点谈过（林前8:7—13），但他认为割礼是不必要的。他的立场得到了广

泛的支持，并且被概括在流传于安提阿教会的信中(徒 15:30—35)。

然而，尽管这个问题在理论层面上已经得到解决，但在未来对于许多教会来说，它仍然是一个实际的问题。在巴勒斯坦地区已经解决了这个问题之后，保罗决定回到加拉太地区(处在今天土耳其的中部)，以便确保他所建立起来的教会能够知道这个决议。保罗给加拉太人的信，很可能写于公元 53 年左右，信中详细地论述到这个问题，因为它已经在那个地区成为有争议性的问题。保罗注意到一个犹太化群体在这个地区出现，他们主张外邦信徒都应该遵守摩西律法的各个方面，包括割礼。在保罗看来，这个群体背后的支持力量来自雅各。他不是死于公元 44 年的使徒雅各，而是耶稣基督的兄弟雅各。他因召集了耶路撒冷会议而表现出影响力，他还写过一封以他命名的新约书信。

对于保罗来说，这股潮流是极其危险的。如果基督徒只能靠机械地遵行律法而得到拯救，那么基督的死还有什么意义呢？救恩的基础是对基督的信仰，而不是小心翼翼地在宗教上持守摩西律法。没有人能够通过持守律法而称义(即与上帝处于正确的关系中)。我们赖于得救的义不是通过律法得到的，它只能依

175

赖于对基督的信仰。意识到这个问题的重要性和敏感性，保罗对问题的细节进行了许多探讨(见加 3:1—23)。加拉太人已经落入到这样一个信仰的陷阱中，以为拯救只能靠行律法的善功或者靠人类自己的成就得到。那么信仰让人怎样了呢？圣灵的恩赐岂是通过持守律法而得到的？保罗于是引用亚伯拉罕为例来说明他的观点。保罗说，亚伯拉罕被“称义”(即与上帝处于正确的关系中)乃是借着他的信(加 3:6—18)。这位伟大的族长并不是通过割礼而被置于与上帝正确的关系中，割礼是后行的。他与上帝的关系乃是因他相信上帝对他的应许(创 15:6)而建立起来的。割礼只是这个信心的外在记号。它并没有建立这个信心，不过是确认已经在那里的东西。律法或律法的任何方面都不能废去上帝已经作出的应许。对亚伯拉罕及其后裔的应许，其中既包括犹太人也包括基督徒，仍然是有效的，就是在律法被启示了以后也依然如此。

因此，这里的关键在于，上帝对亚伯拉罕的应许是在割礼或摩西律法颁布之前作出的。所有与亚伯拉罕怀着同样信心的人都是亚伯拉罕的子孙。外邦人完全有可能与亚伯拉罕一样怀着对上帝应许的这个信心——以及所有随之而来的祝福——而无需接受割礼，或者受制于摩西律法的细致条款。正是基督的死和复活，而非对律法的外在遵守，构成了我们与上帝关系的终极基础。

这个争论从几个方面来看都十分重要。它让我们看到早期教会中的张力。它也提出了这样的问题：犹太基督徒相对于外邦基督徒来说是否享受特权或特殊地位？争论的最终结果是，犹太人和外邦人在教会中被赋予同等的地位。一方面旧约中的神学和伦理教导被基督徒所接受和尊重，另一方面，他们不再有义务来遵守律法中礼仪或仪规的方面，包括割礼或献祭。这些都已经被基督的来临实现和替代了。对于许多早期的基督徒来说，耶稣受过割礼这个事实使得他们不再需要重复这个痛苦的过程。

当然，在教会中犹太人与外邦人的关系并不是讨论的唯一主题。男人与女人的关系又是怎样的呢？

二、 基督教与妇女

早期教会史的最重要资料就是《使徒行传》，它的作者是编写四福音中第三卷福音书的路加。《使徒行传》强调了妇女在热情地接待传教士方面所起的异常重要的作用，特别是在欧洲教会建立过程中所起的重要作用，其中有像吕底亚这样的女信徒，将自己的家用作家庭聚会的场所以及传教士的驿站。路加似乎是有意要明确突出这样一个重要的历史环节：早期教会吸引了不少在文化上有名望的妇女，这些文化赋予她们比在犹太教中更为重要的社会角色，并且在早期教会的福音传扬和教会牧养方面让她们承担了十分重要的责任。

路加特别突出了百基拉和亚居拉这对夫妇，他们一同从事传福音与教导的事工（徒 18:1—3，24—26），尤其是对亚波罗。有趣的是，妻子百基拉的名字在 176 她丈夫之前。许多研究古代的学者指出，将一个妇女的名字放在她丈夫之前是极不寻常的。或许是因为百基拉较其丈夫的社会地位更高，或者是在基督徒圈子中更为重要。将百基拉置于前面清楚地表明，就其夫妇共同参与的教导事工而言，路加认为她占据着较其丈夫更为优先的位置。我们还可以给出许多其他的例子。保罗在向罗马教会推荐“我们的姊妹非比，坚革哩教会中的女执事”时（罗 16:1），称赞她曾经给予他很多的帮助。在《提摩太前书》（3:11；5:9—10）中，保罗同样十分明显地指出女性可以担任事工的角色，即在教会中从事某种被认可和授权的事工。

“并不分犹太人，希腊人，自主的，为奴的，男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了”（加 3:28）。这节经文是保罗处理不同性别、阶层和种族造成的差异的

依据。保罗肯定,“在基督里”超越了所有社会的、种族的和性别的差异。或许这句明确有力的表述是出于当时加拉太地方的处境,那里犹太主义者(Judaizers,即那些希望基督徒能保持犹太教传统的人)正试图维持那些有利于这种差异或为其辩护的法规和信念。保罗的意思并不是要人们在悔改归信了以后就不再是犹太人或希腊人、男人或女人。而是说,尽管这些差异仍然会保留,它们已经不再具有任何拯救上的重要性了。它们或许在世人的眼中仍是重要的,但在上帝的眼中,以及在基督徒群体之中,已经被信仰者与基督的联合所超越了。保罗的这个肯定有两个主要的结果。首先,它宣告,对于福音来说,不存在任何性别、种族和社会地位的阻碍。福音就其范围来说是普遍的。其次,它清楚地表明,基督信仰并不废去个人生存的个性,而是要在我们的生存处境中用它们去荣耀上帝。

因此,基督教在如下两个层面上为大大地削弱传统对于女性和奴隶的态度奠定了基础:

(1) 它肯定所有的人在基督里都为一,无论是犹太人还是外邦人,男人还是女人,主人还是奴隶。种族、性别和社会地位的差异被宣告不再成为所有信仰者与复活的基督建立同一关系的障碍。

(2) 它坚持所有的人都能分享共同的基督徒团契,一同敬拜上帝,不分犹太人还是外邦人,男人还是女人,主人还是奴隶。社会或许会要求这里的每一个类别以不同的规范去行事,但在基督徒群体中,所有人都被看作是兄弟和姊妹。

这些发展在当时人们对于女性和奴隶的态度上还没有带来马上的改变。理论总是超前于实践,因为实践要受到一系列不同因素的影响,包括文化对于上述发展的接受程度。然而,这就像是在这些因素中放置了理论的定时炸弹,剩下的只是时间问题,总有一天这些差异的基础会被慢慢地侵蚀到一个程度,那时它们就会不复存在。正如罗马历史学家马廷利(Harold Marttingley)曾经指出的:“基督教并未试图一举废除奴隶制,但它通过让奴隶与他的主人进入同一宗教的团契中,从而瓦解了奴隶制的基础。”

177 我们可以把如此得出的普遍原则表述如下。新约表明,所有基督徒理论上都是平等的。不同的种族出身、性别和阶层的差别只是相对的,要被信徒借着信仰所建立起的与复活基督的新关系所废除。不过,这种发展在实践上产生结果被看作是一个长期的问题。文化的态度会改变这些看似极端的理论信念。所有信徒理论上的平等在某些语境中可能难以被文化接受。其结果就是,理论在这

些文化语境中难以过渡到实践，但在另一些文化语境中则可以。

显然，保罗的观点对于妇女意味着一种深刻的解放和新的自由。保罗认为，圣灵之恩赐的赐予与性别、种族和阶层无关。上帝所赐下的任何恩赐，都必须被认可和使用。不过，保罗也清楚地意识到，这种普遍化具体地用在教会生活和基督教家庭的实践中时，也会带来一些问题。因此他的书信包括了对一些敏感问题的讨论。我们就来看一下这里的问题。所涉及的两个段落都是从保罗的哥林多书信中引出的。

这里必须强调的是，哥林多人的情况看上去比较复杂，个人自由的问题似乎显得特别重要。保罗认为有义务除去对基督徒自由的限制，尤其是涉及属灵的恩赐，以防止教会陷入无序，或者福音的传播因为某些人在文化方面而非神学上的反感而受阻。

一段与此问题有关而常被关注的经文是《哥林多前书》11:2—16，其中涉及妇女在公开敬拜中是否应该蒙头。这段经文被公认是比较难解的一段经文，主要是由于我们对于哥林多教会，或者哥林多地方的文化，没有足够的了解，因此无法肯定我们理解了保罗的意思。现代的学者似乎无法提出一个解释来说明，为什么在敬拜中男人无需蒙头，而妇女却需要？并且我们也不十分清楚为什么他认为男人显然就应该理短发。

长发的问题普遍被认为与异教信念和实践相关，保罗本希望在他的教会禁止这种现象。例如，有些学者已经指出，在当时的哥林多文化中，发式或其长短是性关系或宗教实践的记号。男性留长发或者女性留短发表明他(她)是同性恋。同样，女性凌乱的发式通常与迷狂的神秘主义礼仪有关，如与伊希斯(Isis)崇拜相关的狂热礼仪。如果是这种情况，那么我们所讨论到的保罗的建议就是基于哥林多人当时的特殊情况，它不需要被看作对任何时代的基督徒都有约束力。保罗的建议可以看作是针对当时哥林多的情况，现在不再适用了。

上面的讨论清楚地表明，基督教的福音赋予妇女，就像赋予其他人(如外邦人和奴隶)，一种新的地位；在此之前，外邦人和奴隶在犹太教中被视为受排斥的人。然而，我们已经看到，在这种新的价值观念与公元1世纪的家族及社会中流行的家长制之间还存在着真实的张力。在某种意义上，新约不是一场革命，它并 178 不要求采取一种激烈或暴力的手段来推翻现存的秩序。它乃是为新的观念体系设置了基础，如果它被接受，就会改变社会。

但是，教会怎样才能使这些价值观念为一个显然还没有准备去接受它们的社会所接受？为了使社会接受基督教的价值观，社会首先要成为基督教社会。这意味着传福音被视为优先。然而，那时和现在一样，福音的传播过程又要避免让教会之外的人产生反感。对福音本身的接受先于对其中新价值观的接受。其结果就是，在神学上肯定人人平等与在护教上强调差异性和多样性之间就存在着张力。

许多学者都注意到，在开始的两个世纪，那些受教育的罗马人和希腊人是如何带着鄙视的态度来对待基督教的。为了使福音中的好消息有被听到的可能，至少一定程度上的文化调适是必要的。早期的基督徒没有选择冲淡福音的信息，而是试图表明基督教的社会的可接受性。这不可避免地意味着使基督教对女性的态度适应那些在更大区域流行的观念。在公元 4 世纪晚期，这种社会压力似乎导致了对女性在教会中事工角色的忽略，或者甚至是一种压制。但这应被看作是教会在其发展的早期阶段对所遇特殊历史环境的反应，而不是所有的基督徒都必须一直持守的。

三、 福音的扩展：保罗

福音起源于巴勒斯坦地区——伟大罗马帝国的穷乡僻壤。然而，尽管看似毫无前途，但福音很快就传遍了罗马帝国。在这个发展过程中，最为重要的人物之一就是被称为“大数的扫罗”的一位犹太领袖——他现在以保罗而为人所知。关于保罗的生平，我们拥有两种重要的资料：保罗自己的书信，以及路加的《使徒行传》。这两种资料有明显的不同。保罗在他的书信中关切的主要是他作为一个使徒的职责。为了说明上帝既呼召犹太人，也呼召外邦人在基督信仰中为平等伙伴，保罗经常发现有必要强调他的犹太血统，特别是他在犹太教中作为法利赛人的身份。例如，为了说明基督徒已经没有必要受割礼，保罗提到他早期捍卫犹太传统的狂热。他明白这种传统的价值和重要性。然而，他现在坚信，它们已经被基督带来的新启示所替代了。

保罗特别关注他在悔改后所经历的价值观念的激烈变化，而较少叙述与其悔改相关的历史细节。不过，路加是从基督教在拿撒勒人耶稣被钉十字架及复活后二三十年的全面扩展的角度进行描述的。他勾画出这样一条线索，把保罗的悔改和蒙召与其向外邦人宣教的源起关联起来，并且提供了与悔改本身相关的历史细节。

新约中明确地提到保罗的“悔改”或“蒙召”的地方有五处(徒 9:1—19;22:1—21;26:2—23;加 1:11—17;腓 3:3—17)。在《使徒行传》的三处中,两次是以保罗为自己活动辩护的方式表述出来的,即表现为在他的批评者面前的自我陈述(一次是在犹太听众面前,另一次是在亚基帕王面前)。这两次陈述都突出了保罗的犹太背景,对于如何抓住犹太人的注意力表现出明显的关切。第一次表现为历史的陈述,涉及发生在去往大马士革路上的事件。正是这个描述(徒 9:1—19)对基督教的思想产生了极大的影响。 179

这个描述告诉我们保罗何以最初用的名字是“扫罗”。在巴勒斯坦教会发展的初期,他因狂热地逼迫教会而闻名(保罗在另一处提到他是一个法利赛人,一个犹太律法师)。当他为了扩大在这个地区对基督徒的迫害而去往大马士革时,他在异象中经历到拿撒勒人耶稣。这个经历被大马士革的一个基督徒亚拿尼亚诠释为外邦人的使徒这个身份的神圣托付。必须注意的是,这个描述侧重的是“蒙召”而非“悔改”的主题。这个经历产生的影响关系到保罗宣教的意义,而非他个人的经历,尽管人们认为这两个方面明显是有关系的。

这个描述现在转向了外邦人的使徒这一呼召的实现。《使徒行传》随后记载了保罗的三次主要的宣教旅程,并隐约提到第四次的宣教旅程。保罗的第一次宣教旅程(记载于《使徒行传》13:4—15:35)大致是在公元 46—48 年期间。那时保罗大约 44 岁左右,距他悔改归信已经过去有 14 年,这些年间他主要是在叙利亚地区作传教的工作。第一次宣教旅程除了保罗和巴拿巴外,还有约翰·马可,他更为人熟知的名字就是马可,即被普遍认为是以其名字命名的那卷福音书的作者。他们三人结伴于公元 46 年出发,踏上了去往小亚细亚南岸的旅途。这个地区位于地中海的东北沿岸,现在属于土耳其。他们最初来到塞浦路斯岛,随后依次地经过加拉太地区的以哥念、路司得和特庇。在返回到安提阿之前,保罗在这个地区建立起了小的基督教会。

保罗第二次宣教旅程(记载于《使徒行传》15:36—18:22)成行于耶路撒冷会议之后,就是说,是在会议已经赋予犹太人和外邦人在教会中以平等地位这样一个成果的基础上。这次旅程的开始阶段,他们再一次由陆路到达加拉太地区,在那里提摩太加入到他们当中,他后来成为保罗最依赖的同工。然后他们来到特罗亚,它位于小亚细亚的西北端,靠近古代城市特洛伊。在那里,路加本人加入他们,普遍认为他是许多关于这次旅程之描述的最初记录者(请注意从这个部分

开始许多叙述开始用“我们”)。在越过了爱琴海之后,他们到达了马其顿地区,在一个罗马的主要殖民城市腓立比停留了一段时间。

进入腓立比,就其象征意义来说,具有特别的重要性。这是基督福音第一次传到欧洲大陆。在这个城市建立起一个教会——他后来曾写信给这个教会——后,保罗和他的同伴继续向南进入到帖撒罗尼迦地区。保罗可能在这里从事过织帐篷的临时工作,用以资助他在这个地区的传教工作。由于保罗在当地会堂 180 的讲道,一个教会被建立起来(他后来曾给这个教会写过最早的两封书信,《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》)。

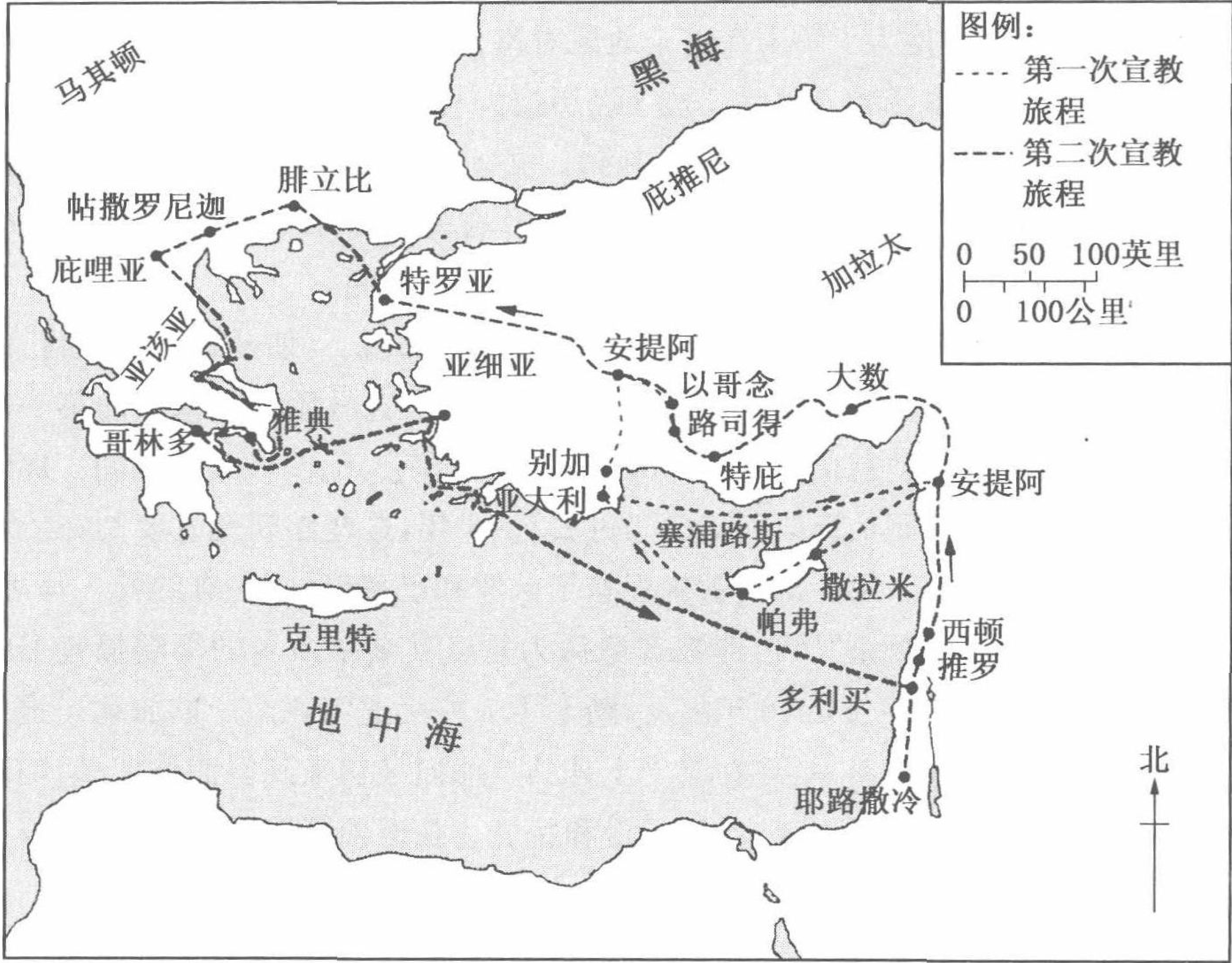


图 7.2 保罗第一次、第二次前往加拉太和希腊的宣教旅程。

从那里,他们继续行进到雅典,那里仍然被看作是古代世界的知识中心(徒17:15—34)。这个城市拥有对最新观念和理智时尚表现出短暂好奇的名声,人们似乎以为在保罗这里可以听到某些激动人心的新观念。就是在这里,保罗在亚略巴古或“战神山”上,发表了他的著名讲演。他在其中说明,古代哲学承认其

存在的未识之神，就是基督教为之命名的上帝。保罗没有写给雅典人的书信，这似乎表明在这个城市中没有建立起教会。但在稍南边的港口城市哥林多，保罗却赢得了很多同情的听众（徒 18:1—28）。哥林多是一个巨大的海港城市，具有更多传福音的机会，不仅可以在当地犹太群体中，同时也可以面对更大量的外邦人口。保罗在那里停留了 18 个月。很明显，这段时间在他的宣教生涯中是一个十分重要的时期。在这里，在听到马其顿地区的教会不断增长这个消息的鼓励下，保罗对帖撒罗尼迦的基督徒写了两封书信。

大约是在公元 53 年，保罗从哥林多出发开始了他的第三次宣教旅程（记载于《使徒行传》18:23—21:17）。这次旅程中在以弗所的停留具有特别的重要性。在他所停留的那段时间，这个城市是异教迷信的堡垒，崇拜女神狄安娜。保罗在这个城市宣教，结果建立了一个教会，这个教会在以后的年代中似乎成为那个地区福音传播的主要据点。

保罗的书信令人着迷，这有许多原因。不仅这些书信为我们提供了对早期基督教基本思想及其对早期基督教群体的重要性的一种理解，而且保罗的个人性评论和向所认识之人的轻松问安，也包含了重要的洞见，可以帮助我们了解福音是如何发展和传播的。保罗提到妇女的地方特别有意思。例如，他向百基拉、 181

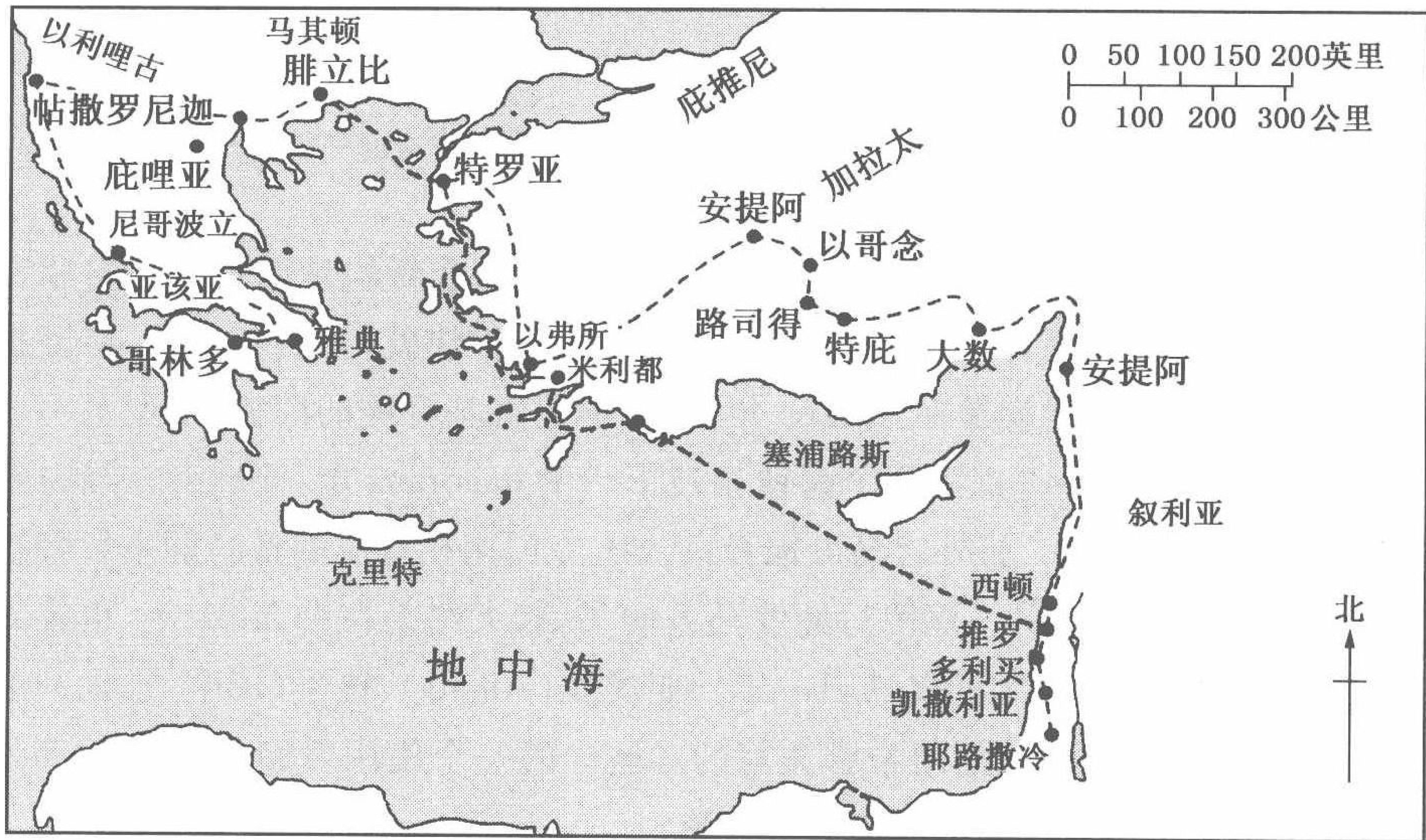


图 7.3　保罗在爱琴海地区第三次的宣教旅程。

犹尼亚、犹利亚和尼利亚的姐妹问安，这些妇女从事宣教工作，并且以宣教士的身份要么与丈夫、要么与兄弟一起宣教（罗 16:3，7，15）。他称赞犹尼亚是一位有名望的使徒，而且因其服侍而坐监；马利亚和彼息氏因为主劳苦而受到赞扬（罗 16:6，12）。另外，友阿爹和循都基被保罗称为福音上的同工（腓 4:2—3）。

我们还可以从保罗书信中观察到早期基督徒群体是如何敬拜的，以及他们是如何组织的。在保罗书信中，最让人感兴趣的一个方面就是：他提到妇女在家庭教会中的领导角色，那时，家庭教会正如雨后春笋般兴起。姊妹侍奉的模式早在新约圣经其他地方所发现的一些历史材料中就已经很明显了——比如推雅推喇城的吕底亚（徒 16:15）。在保罗书信中，我们也看到其他处在带领位置上的姊妹，比如亚腓亚（门 2）、百基拉（林前 16:19），以及老底嘉的宁法（西 4:15）。

四、 福音的扩展：罗马

罗马是帝国的行政中心，它控制着整个地中海地区。确实，罗马人习惯于称地中海为"我们的海"（Mare Nostrum）。犹大地区只是这个庞大帝国的一个部分，或许是非常次要的部分。尽管在帝国的这个地区所说的是亚兰语（一种与希伯来语紧密相关的语言）和希腊语，然而行政上使用的还是拉丁语。《约翰福音》中曾提到，对于耶稣的指控，即他称为"犹太人的王"，被用这三种语言写出来（约 19:19—20）。在许多表现十字架的绘画和说明中，这个罪名被用 INRI 四个字母表示出来，即下列拉丁短语的首字母：Iesus Nazarenus Res Iudaeorum（意思就是"拿撒勒人耶稣，犹太人的王"）。

182

非常明显，希腊语是早期基督徒的第一语言。整个新约是用日常的希腊文（常被称为 koine）写成并非偶然。然而，基督教实际很快就传播到罗马。有证据表明，《马可福音》可能就是在公元 64 年，即尼禄迫害基督徒的前夜，于罗马写成的。（《马可福音》12:42 提到两个铜钱相当于一个 quadrans 币，而后者在当时帝国的东部还没有流通。另外，《马可福音》15:16 专门用相对应的希腊词来解释拉丁词 praetorium[营堡]）。保罗写给罗马人的书信，大约是在公元 57 年，也提到一系列拉丁的人名，如耳巴奴（Urbanus）、亚居拉（Aquila）、鲁孚（Rufus）、犹利亚（Julia）。然而，这封信竟是用希腊文写的。这样的一个使用希腊语言的运动怎么可能会在一个讲拉丁语的城市中被接受？

答案其实很简单。许多罗马人懂希腊语。从帝国东部迁来大量讲希腊语的

移民，主要是出于对许多当地罗马人的不满，已经选择定居在罗马。塞涅卡(Seneca)就是这样的众多罗马作家之一，他们抱怨在自己的城市中有大量的移民，这些移民导致了文化的瓦解。在许多罗马人的眼中，讲希腊语表明他们是移民，并属于较低的社会阶层。

当然，情况也不是这么简单。许多受过教育的罗马人，出于对希腊哲学和诗歌的兴趣，也在学习希腊语。他们视能够讲哲学家和诗人所使用的精致的希腊语(与大众所用的日常希腊语不同)为文化修养的象征。克劳狄是在公元49年曾将大量犹太人(包括犹太基督徒)从罗马驱逐出去的那一位罗马皇帝，他就同时讲拉丁语和希腊语。他甚至试图修改拉丁的字母表，在源自希腊字母的基础上再增加三个新的字母。

因此，对于讲希腊语的基督徒来说，他们在罗马有更多的机会让人听到福音。有证据表明，这个运动在那个世纪末得到了进一步的发展，而用拉丁语写的基督教著作是在随后的世纪才开始出现。 183

五、 基督教的巩固

正如我们所看到的，基督教起源于巴勒斯坦，或者更确切地说，是在犹大地区，尤其是在耶路撒冷。基督教视自己为对犹太教的继承和发展，并且它最初兴起的地区也就是犹太教传统盛行的地区，特别是巴勒斯坦。然而，部分地通过像大数(Tarsus)的保罗这样的早期传教士的努力，它迅速地传播到相邻的地区。在公元1世纪结束前，基督教似乎就已经在整个东地中海世界站稳了脚跟，甚至在罗马帝国的首都罗马取得了相当的发展。随着罗马教会变得日益强大，在罗马和君士坦丁堡的基督教领袖之间的张力也在扩大，这预示了以后东西方教会的分裂，它们以各自的权力中心为中心。

在这个扩展的过程中，一些地区成为神学争论的重要中心。下面三个具有特别重要的地位，其中两个说希腊语，而第三个说拉丁语。 184

(1) 亚历山大，位于现在的埃及，成为基督教神学教育的中心。一种特有风格的神学与这个城市的名字联系在一起，反映出它与柏拉图传统的长久关联。这一大都市在政治上十分重要，它作为基督教宣教和教育的中心因此也极为重要。

(2) 安提阿及其周边的卡帕多西亚地区，位于今天的土耳其。一种很强的基

督教风格在较早时期就在这个东地中海的北部地区形成了。正如我们已经看到的，保罗的宣教旅程总是与这个地区的教会相关，它的风格在几个方面极大地影响了早期教会的历史，就像《使徒行传》中所记载的那样。安提阿自己很快成为基督教思想的主要中心。

(3) 北非西部，特别是指今天的阿尔及利亚地区。在古典时代的晚期，这里是迦太基的所在地，它是地中海地区的一个主要城市，曾经一度是与罗马争夺这个地区统治权的政敌。当基督教扩展到这个地区的时候，它已经是罗马的殖民地。在这个地区的主要作家包括迦太基的塞浦路斯人德尔图良、希波的奥古斯丁。

这并不是说地中海地区的其他城市就全无重要性了。罗马、君士坦丁堡、米兰和耶路撒冷同样也是基督教神学思想的中心，尽管它们都还没有达到与自己对手同等重要的地位。

基督教在地中海地区使自己逐渐成为占支配性宗教力量的这段时期通常称为“教父时期”。这个短语中的“教父”来自于拉丁词“父亲”(pater)。这个短语既指教会教父的这样一个时期，也指在这个时期中所生发出来的独特观念。“教父时期”这个短语的定义相当模糊，通常认为它指的是自新约结束(约公元 100 年)到卡尔西顿公会议为止(公元 451 年)。不过，也有许多学者认为，这个短语应该在广义上使用，即把到公元 750 年以前的发展都包括在内。在文献中经常遇到的第三个词语就是“教父学”(patristics)，它通常是指与“教父”研究相关的神学分支。

教父时期在基督教的生活和思想史上乃是最为激动人心和最具创造力的时期之一。单单这一点就足以使之成为以后许多年研究的主题。从神学角度来说，这个时期也十分重要。每一个基督教的主流教会——包括圣公会、东正教、路德宗、改革宗和罗马天主教——都视教父时期为基督教教义发展的重要里程碑。每一个教会都把自己看作是对这些早期教会作家之观点的继承、发展，以及必要时的修正。例如，17 世纪圣公会的主要作家兰斯洛特·安德鲁斯(Lancelot Andrewes，1555—1626)就曾指出，正统基督教的基础是建立在两约、三信经、四福音，以及最初五个世纪基督教史的基础上的。

这个时期的重要性主要在于一系列的问题在此期间得以澄清。最初，首要的任务是厘清基督教与犹太教的关系。新约中保罗的书信可以见证这个问题在基督教史头一个世纪中具有怎样的重要性，它带来了一系列教义上和实践上的

185

问题。外邦(即非犹太人)基督徒是否应受割礼?旧约如何能够被正确地解释?

然而,其他的问题很快迎面而来。其中在公元 2 世纪特别重要的就是**护教学**的问题。它指的是针对基督教的批评所作出的理性辩护和说明。在基督教史的第一个时期,教会经常受到国家的迫害。当时的日常议题是生存的问题。在教会的生存本身还未得到理所当然的认可时,神学讨论的空间很有限。这个事实能够帮助我们理解何以护教学对于早期的教会具有如此重要的意义。护教学通过如殉教者查士丁(约 100—165)这样的作者,对那些充满敌意的异教公众解释和说明基督教的信念和生活。尽管在这个早期阶段也产生了优秀的神学家,如在西方有里昂的爱任纽(约 130—200),在东方有奥利金(约 185—254),然而,热烈的神学讨论只有在教会不再受到迫害时才能开始。

那些迫害经常是极端残暴的。在公元 177 年 8 月,许多基督徒在高卢南部城市里昂被异教徒杀害而殉道。他们的尸体被焚烧,然后被投入塞纳河。那些异教徒相信这会阻止基督徒从死里复活。被杀的人中有一位叫布兰迪娜(Blandina)的女奴。在公元 202 年 3 月,两个妇女在迦太基殉道。佩尔培图阿(Perpetua)和菲里西塔斯(Felicitas)因为拒绝向罗马皇帝献祭而殉道;前者有一个刚出生的婴儿,而后者正怀着孕。

在这些迫害当中,最严重的一次发生在北非,出自德西乌斯(Decius)皇帝之手。由于德西乌斯于公元 251 年 6 月在一次军事远征中被杀,他的迫害也就终止了。这次迫害导致很多基督徒在迫害面前背离或放弃了他们的信仰。于是分歧马上就在教会中出现了:应该怎样对待这些基督徒?这种背离是否意味着他们信仰的终结?还是只要他们忏悔就能够重新为教会所接受?看法的尖锐冲突导致了严重的分歧和对立。提出这些不同观点的有迦太基的西普里安和诺瓦替安(Novatian),他们都在由瓦勒良(Valerian)于公元 257—258 年间鼓动起来的迫害中被杀殉教。

迫害最严重的一次爆发在戴克理先皇帝统治下的公元 303 年。所发布的法令命令摧毁所有基督徒聚会的地点,收缴和销毁所有他们的书籍,并且停止一切基督徒的敬拜活动。基督徒公民失去了他们一切的职务或地位所拥有的权力,而被贬为奴隶。地位显赫的基督徒被迫按照传统的罗马方式献祭。有一个事实可以表明基督教影响的范围已经到了怎样的程度,这就是戴克理先强迫他的妻子和女儿——她们也被知道是基督徒——也服从这个法令。这个迫害被他的后

继者，包括加勒里乌斯(Galerius)——他控制了帝国的东部地区——继续下去。

在公元311年，加勒里乌斯下令停止迫害。它已经证明是个失败，只会促使基督徒更坚决地抗拒古典罗马异教的强制。加勒里乌斯发布了一个法令，允许基督徒重新正常地生活，“举行他们自己的宗教聚会，只要他们不作任何扰乱社会秩序的事”。法令明确地把基督教看作是一种宗教，并且对它提供完全的法律保护。基督教的合法地位至此——在此之前一直含糊不清——得到解决。教会不再在受压制下生存。

186

基督教现在成为一个合法宗教，不过，它还只是众多合法宗教中的一个。君士坦丁皇帝的归信才不可逆转地改变了这一切，使基督教在整个罗马帝国的处境发生了完全的改变。君士坦丁出生于一个非基督教家庭(他的母亲似乎是在他的影响下最终成为了一个基督徒)。尽管他在早年并未表现出对基督教的特别兴趣，但他肯定已经把宽容看作是一种美德。在马克森狄(Maxentius)夺取了意大利和北非的权力后，君士坦丁率领起从西欧征召来的军队，以图争得对这个地区的控制权。公元312年10月28日双方在罗马以北的米尔汶桥(Milvian Bridge)展开了最后的决战。君士坦丁战胜了马克森狄，从而成为皇帝。在这之后不久，他就称自己是一个基督徒。



图7.4 君士坦丁，第一位基督徒罗马皇帝。AKG-Images/Nimatallah.

这一点被基督教和非基督教的作家所公认。我们现在不完全知道他为什么以及何时归信基督教。有些基督教作家如拉克唐修(Lactantius)和优西比乌(Eusebius)认为他的归信可能发生于那次决战之前，那时君士坦丁看到

一个来自天上的异象，命令他把十字架的标志置于士兵的盾牌上。无论他归信的原因是什么，以及这种归信是发生于大战之前还是之后，他的归信所带来的结果却是无可置疑的。罗马日益被基督教化。在他的指示下，一尊竖立在基座上的皇帝雕像刻画了背负十字架的君士坦丁，上面有君士坦丁所写的文字——“那带来拯救的受苦的标志”。在公元321年，君士坦丁下令将星期天定为公共假日。基督教的标志开始出现在罗马的钱币上。基督教现在不仅仅是合法宗教，它正在成为帝国的国家宗教。

这带来的结果之一就是，建设性的神学讨论成为公众的事情。除了在背教者朱利安(Julian the Apostate)统治下短暂的一段不稳定时期外，教会现在可以依靠国家的支持。神学因此得以从地下教会的隐秘世界中浮现出来，成为一项在整个罗马帝国为公众所关注的事情。神学争论逐渐拥有政治和神学上双重的重要性。君士坦丁希望在他的帝国中有一个统一的教会，他因此关注教义的分歧，认为它们应该优先地通过讨论而被解决。 187

因此，教父时代的后期(约310—451)可以看作是基督教神学高度发展的时期。神学家们现在开始享受到研究的自由，而不必再担心受到迫害，因此能够阐述一系列关键问题，以巩固在教会中所形成的神学共识。这种共识涉及广泛的讨论，这对教会是个痛苦的学习过程，让它最后认识到，这种共识中难免存在着分歧和张力。然而，我们还是可以看到，在这段形成时期内出现了相当程度的共识，这些共识最终以普世信经确定下来。

六、 早期基督教的神学争论

教父时期在教会中发生了一系列重要的神学讨论。其中有三个对于基督神学的发展来说具有特别重要的意义。

(1) **多纳徒争论**(the Donatist controversy)。这个争论主要集中在罗马和北非，尤其是迦太基地区。这个地区在戴克理先迫害期间经受了特别的苦难。发生的迫害是如此残酷，以至于很多基督徒，包括一些教会的领袖，都开始与罗马当局合作，以期让暴风雨很快过去，他们能够回到正常的生活。而另一些基督徒则激烈地抵抗迫害。因此，在如何对待那些在迫害期间不再坚持原则者的问题上，教会内部就产生了论争。以多纳徒(Donatus)为首的一派认为应该采取强硬的态度。任何的妥协都是不允许的。凡在迫害中以任何方式与罗马当局合作的

教士不能允许留在教会内。这个在公元 4 世纪变得尤其重要的争论迫使西方教会去仔细地思考基督教教义的两个领域:教会观和圣礼观(见边码 154—162 页)。

(2) **阿里乌争论**(the Arian controversy)。这个争论发生于公元 4 世纪的教会东部地区,集中在来自亚历山大的阿里乌身上。阿里乌论证说,耶稣不能完全被看作是神,而应把他看作被造物中最高的存在。阿里乌遭到各方面,尤其是阿塔那修的强烈反对。这个论争最后变得如此激烈,以致威胁到罗马帝国的统一。于是,君士坦丁皇帝在小亚细亚的尼西亚城召集了 220 个主教参加的主教会议。他要求他们必须解决这个问题。尼西亚公会议最后决议反对阿里乌,认为耶稣基督与上帝"同质",就是说,耶稣同时是人和神。这个教义通常被称为"二性说"(见边码 139—143 页)。它在基督教思想中特别重要。

(3) **帕拉纠争论**(the Pelagian controversy)。这个争论发生于公元 4 世纪的最后数年,并且持续到公元 5 世纪的前 20 年。它所争论的基本问题是上帝和人

188

在拯救中各自发挥的作用。拯救在于上帝的作为,还是在于我们? 拯救是上帝所赐予我们的,还是靠我们的善行得到的? 这个问题当时在教会中引起了很大的分歧,并且在 16 世纪再一次引起论争(见边码 150—154 页)。

七、 修道制度的起源

修道制度是教父时期最重要的发展之一。这个运动通常被认为发源于埃及边远的山地和叙利亚的东部地区。有一定数量的基督徒为了避开人口中心所带来的纷扰,开始在这些地区定居。埃及的安东尼(Anthony)就是他们中的一位,他于公元 273 年离开父母,在荒野中寻求一种隐修的生活。

从一个有罪和纷扰的世界中隐退,在这些社群中成为一个重要的主题。一方面有些人坚持个人的隐修,另一方面,寻求一种与世界隔开的共同生活则开始占据支配地位。早期建立的一个重要修道院帕科米乌(Pachomius)是于公元 320—325 年间修建的。这个修道院为后来修道制度的流行开创了风气。共同体的成员自愿委身于一种规则化的共同生活,接受一位长者的指导。修道院的有形构造十分有意义:共同体被一堵高墙所围,强调了从世界退出和隔离的观念。在新约中常用到的希腊文 koinonia 一词(常被译为"团契")现在则用来指共同合作的生活观念,其特点是共同的服饰、食物、居室布置,以及为共同体利益的共同劳动。

修道观念被证明对许多人都有深深的吸引力。到公元4世纪末，在基督教东部世界，尤其是叙利亚和小亚细亚地区，修道院已经在很多地方建立起来。不久这个运动也被西部教会所接受。到公元5世纪，修道制度已经进入意大利（主要沿着西海岸）、西班牙和高卢地区。希波的奥古斯丁，作为这个时代西方教会中的领袖之一，约在公元400—425年间在北非建立了两个修道院。对于奥古斯丁来说，共同生活（这时拉丁文表达为vita communis）对于实现基督教爱的观念来说是不可少的。在强调这种共同生活之重要的同时，他补充说明了适当的理智活动和灵性研究的重要性。

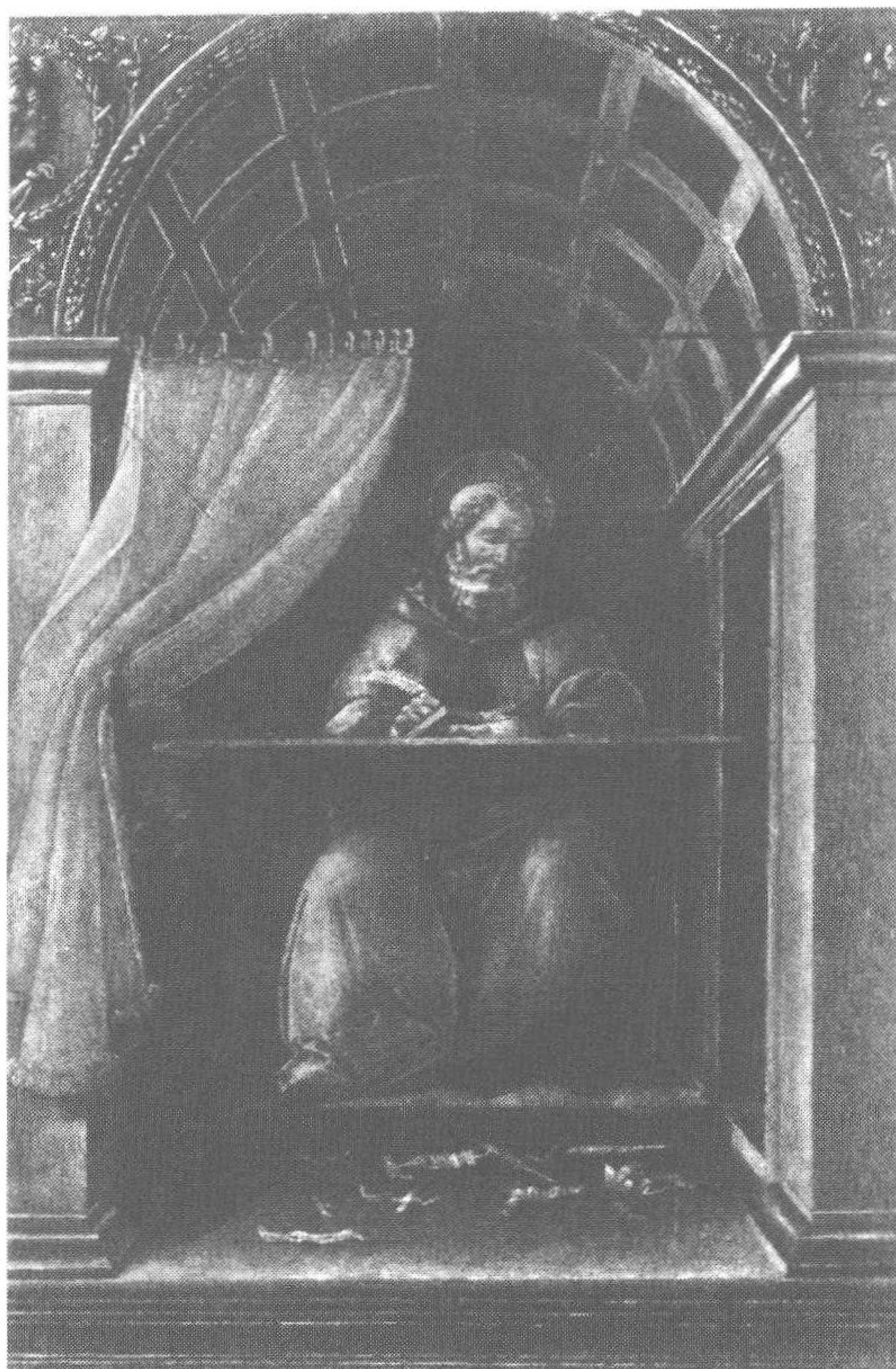


图7.5 希波的圣奥古斯丁在修道院的斗室里。波提切利（Sandro Botticelli）作，约1495年。AKG-Images/Rabatti-Domingie.

在公元6世纪，修道院的数量有很大的增加。最通行的修道院规则之一——本尼迪克会规——就是在这个时期产生的。努西亚的本尼迪克（Benedict of Nursia，又译本笃，约公元480—550）大约在公元525年左右在卡西诺山建立起他的修道院。在本尼迪克修道团体所遵循的这个规则中，起支配性的观念就是无条件地追随基督，体现为有规律的共同与个人的祷告，以及读经。本尼迪克的妹妹史葛拉思嘉（Scholastica）在修道院运动中也十分积极。

八、 凯尔特基督教的兴起

基督教在欧洲凯尔特（Celtic）地区的兴起——尤其是在爱尔兰、苏格兰、康沃尔、布列塔尼和威尔士——是饶有趣味的，至少基督教在这个地区的形式与那

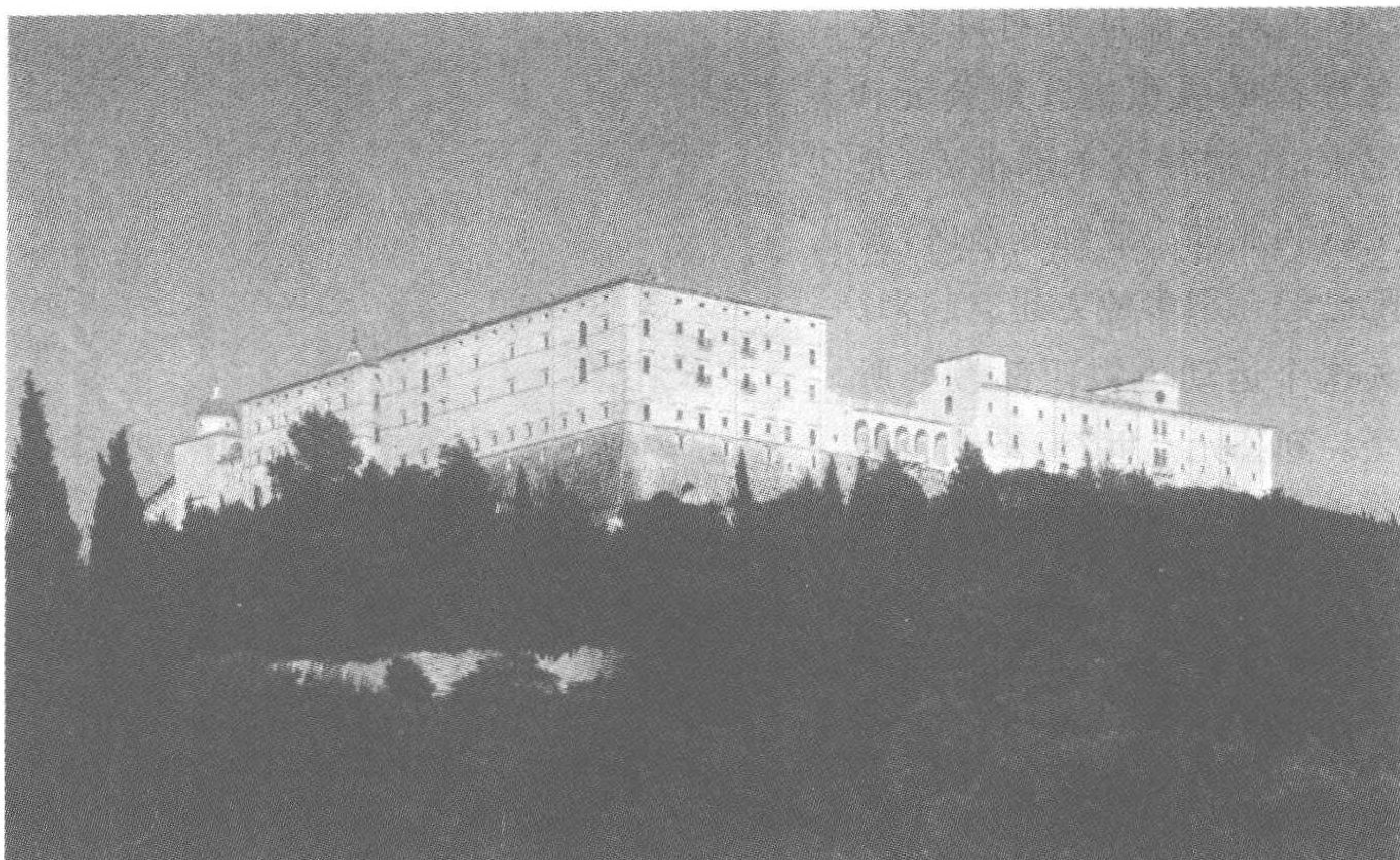


图 7.6 卡西诺山(Monte Cassino)修道院。AKG-Images/Pirozzi.

种迅速在英格兰占支配地位的罗马模式是有区别的。尽管凯尔特的基督教似乎190发源于威尔士,但爱尔兰却在公元 5 世纪和公元 6 世纪成为著名的传教中心。在这段时期,在凯尔特地区其他的传教中心中,最为有名的是在坎地大卡撒(Candida Casa),即今天苏格兰的惠特霍恩(Whithorn)和加洛韦(Galloway)地区,它是由尼尼安(Ninian)主教在公元 5 世纪建立起来的。这个传教中心的重要意义在于,它处于受罗马影响的不列颠范围之外,因而能够在不受与罗马基督教形式相关的限制下传教。

传统上认为,使得爱尔兰得以福音化的人是一个罗马化的不列颠人帕特里希(Magonus Sucatus Patricius),其实他更为人所知的是他的凯尔特名字"帕特里克"(Patrick,约公元 390—460)。帕特里克出生于一个富裕家庭,在 16 岁时为一个抢掠群体所俘,被卖到爱尔兰为奴,大致是现在的康诺特(Connaught)地区。在这里,他在未逃跑回家之前,就已经了解到基督教信仰的基本教义。他度过了 6 年的为奴生活。现在已经不能准确地知道帕特里克从为奴中逃跑到再度回到爱尔兰传道这之间所发生的事情。按照一个可以追溯到公元 7 世纪或公元 8 世纪的传统说法,帕特里克在返回爱尔兰之前,曾在高卢地区度过一段时间。这使得帕特里克关于教会组织和结构的观点有可能反映了他在法国南部地区与修道

制度的接触。有很好的历史证据表明在那个时代，卢瓦尔山谷和爱尔兰之间存在着贸易往来。

不管怎样，帕特里克返回到爱尔兰，并在那里建立了教会。很明显，在此之前某种形式的基督教在这个地区已经存在。不仅帕特里克的归信本身就设定这里已经有人了解福音，而且当时的一个可以确定为是公元429年的记载也提到一个名为帕拉迪乌(Palladius)的爱尔兰主教，这表明这里已经存在着某种最初的教会形式。另外，我们也知道爱尔兰曾有代表出席阿尔(Arles)宗教会议(公元314年)。帕特里克的贡献或许更主要地在于对基督教的巩固和推进，而不是首次在那里建立教会。

修道观念在爱尔兰扩展的很快。历史资料表明，爱尔兰在那个时代主要是一个游牧部落的社会，并不存在任何具有重要意义的永久性定居点。因此修道观念所追求的孤独和隔离的理想特别适合于爱尔兰人的生活方式。在整体的西部欧洲，修道制度在教会的生活中处于边缘，在爱尔兰它则很快成为支配性的形式。可以不夸张地说，爱尔兰的教会是在修道体制下的，是修道院长而不是主教占据着领导地位。

因此，在凯尔特基督教会中的权力结构不同于那个时期支配着罗马—英国教会的那种模式。爱尔兰的修道院模式被看作是对罗马主教模式的威胁，在后者中教会的管理权被牢牢地掌握在主教的手中，但没有一个伊奥纳(Iona)的修道院长会允许在那里正式地任命主教们，他们反对任何对这样一种“官方”认可的需要。在爱尔兰，一些老的主教辖区(包括阿玛弗，Armagh)也在修院制的基础上被加以重设，而有些则被并入修道院。修道院负责对在其周边地区成长起来的教会的牧养。罗马的主教制度因此被边缘化了。凯尔特的教会领袖们公开批评世俗的财富和地位，包括使用马匹来作为交通工具，以及任何形式的奢侈。在神学上，凯尔特教会强调自然界作为认识上帝之途径的重要性。这从一首爱尔兰古老的圣歌中可以明显看到，这首圣歌在传统上认为是帕特里克所作，被称为“圣帕特里克的护心甲”。题目中的“护心甲”一词是凯尔特灵性神学中常用的词。它来自于保罗所说的“上帝的盔甲”①(弗6:10—18)，并且阐述了信徒都在上帝之同在和一整个系列相关力量的保护下这样的主题。尽管在结构上表现出

191

① 中文合和本译为“军装”。——译者注

很强的三位一体性，它还是表现出视自然界为认识上帝之途径的强烈倾向。创造了这个世界的上帝同时也是保护基督徒免于所有危险的那位上帝。

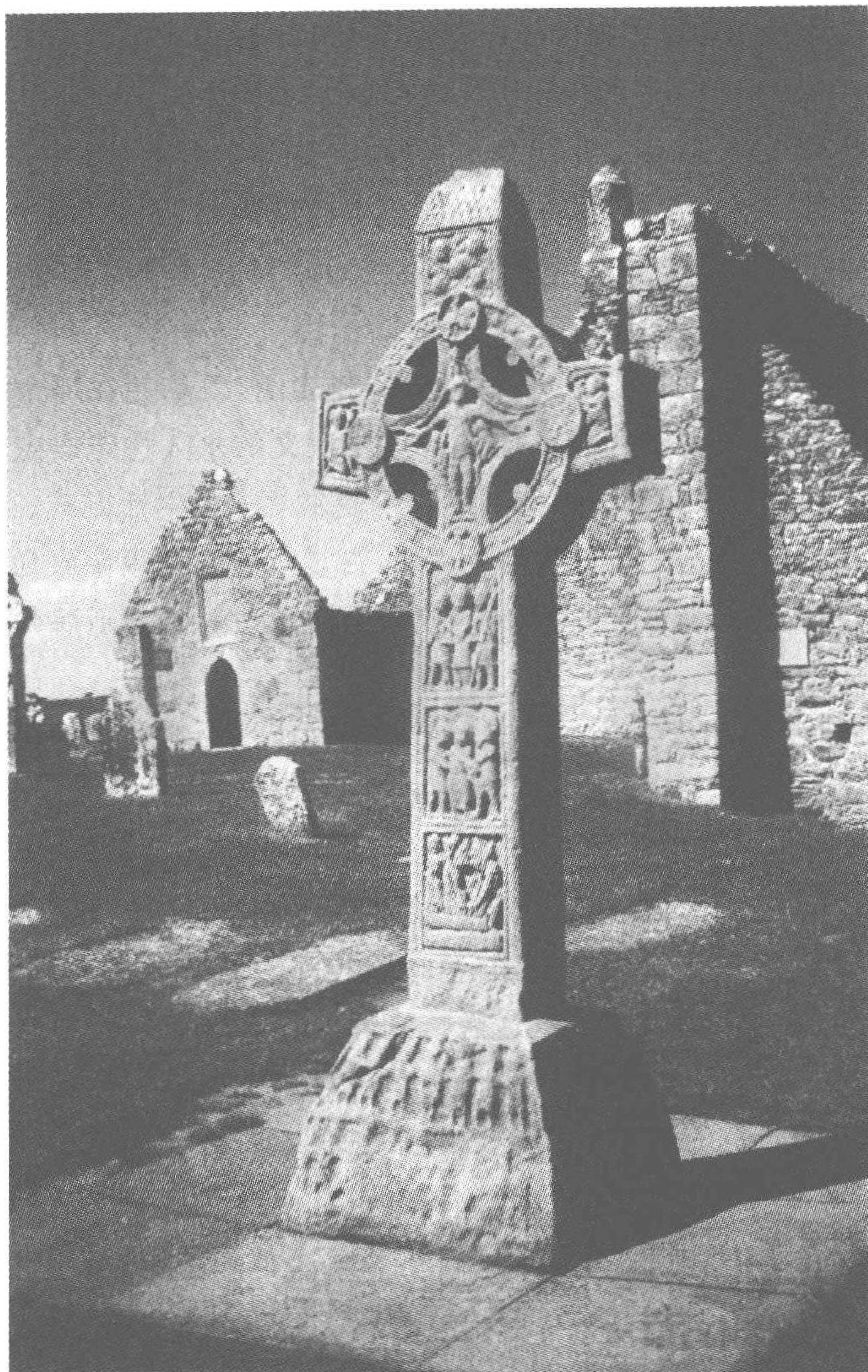


图 7.7 爱尔兰凯尔特式十字架。AKG-Images/Juergen Sorges.

爱尔兰的修道院也发挥着差传中心的作用，经常使用海路作为传播基督教的通道。布伦丹(Brendan，约卒于公元 580 年)和科伦巴(Columba，约卒于公元

597年)就是这种差传的典型例子。在一首名为“圣布伦丹的航行”(约1050年)的诗中,赞扬了布伦丹向“北部和西部岛屿”的旅程(通常被认为是苏格兰海岸外的奥克尼和赫布里底群岛)。科伦巴将基督教从爱尔兰的北部带到苏格兰的西部岛屿,并建立了伊奥纳修道院作为差传的驿站。从那里,基督教向南和向东传播。艾丹(Aidan,卒于公元651年)就是一个从伊奥纳出发沿这条线路传教的一个修士。在诺森布里亚(Northumbria)国王的邀请下,他在位于北英格兰东海岸外的林迪斯法尼(Lindisfarne)岛建立了差传性的修道院。凯尔特的基督教开始渗透进法兰西,在这个地区影响力日益增大。

然而我们不能忽略凯尔特基督教与其罗马对手之间存在的张力。凯尔特基督教威胁到主教制的基础,削弱了罗马的权力,使得基督教更加难以在文化上被接受,并且会使修道制度成为基督徒的正常规范。到科伦巴去世的公元597年,凯尔特模式的扩展似乎是不可避免的。但人们在下一个世纪看到的却是它在除其核心地区爱尔兰以外的逐渐衰落。历史的巧合在于,导致它衰落的事件正发生于科伦巴去世的那一年。在公元597年,奥古斯丁受教皇格列高利的差派赴英格兰作传道的工作。随着基督教的罗马模式在英格兰日趋建立,其北部和南部基督徒之间的紧张也凸显出来。英格兰北部试图保持对凯尔特传统的忠诚,而南部则忠于罗马。

英国东北部的斯特林纳歇尔奇(Streanaeshalch)——后来改名为“惠特比”——由于盎格鲁—撒克逊贵妇人希尔德(Hild,614—680)而闻名遐迩。在公元657年,她在此地创建了一个男修道院和一个女修道院。惠特比宗教会议(Whitby,公元644年)被广泛地看作是罗马基督教在英格兰取得支配地位的会议。尽管这次会议所针对的是何时庆祝复活节的问题(凯尔特和罗马在这个问题上有分歧),实质问题则涉及如何扩大坎特伯雷在监督上的影响。撒克逊人在前一个世纪对英格兰的入侵给这个地区带来文化上的改变也不可避免地造成了凯尔特文化的逐渐衰落,包括它独特的基督教进路。 192

公元700年可以看作是凯尔特基督教增长终结的年代,因而也是我们停止这方面描述的一个方便的转折点。下一章讨论的是我们所知的“中世纪”,这是一个在文化和理智上进行巩固的时期。我们将通过对这个新阶段的探索来继续我们对基督教发展的描述。

第二节　中　世　纪

到公元5世纪之前，基督教已经开始在地中海地区顺利地发展。在这个地区形成了五个主要中心，其中每一个都发挥着一组教会之核心的作用，它们是：亚历山大、安提阿、君士坦丁堡、耶路撒冷和罗马。这五个中心通常被称为主教教区，原本在整体的教会中是平等伙伴的关系。然而事实上，在它们之间存在着相当程度的竞争，不时地为争得基督教信仰的领导地位而发生冲突。对于东方的四个主教教区来说，罗马教会日益增长的权力是冲突的主要原因。

一、不稳定性：充满不确定性时期的教会

对教会史具有特别重要意义的一个事件就发生在这个时期。由于各种原因，以君士坦丁堡为核心的东方教会和以罗马为中心的西方教会之间的关系在公元9世纪和10世纪期间变得愈来愈紧张。其中，“尼西亚信经”在用词上产生的逐渐增大的分歧对于这种紧张气氛无疑具有很大的影响。另外，在讲拉丁语的罗马与讲希腊语的君士坦丁堡之间政治上的敌对，以及罗马教皇对权力的不断要求，都是其中的因素，结果造成西方天主教与东方正教的最终分裂。这个日期通常被确定在1054年，虽然这样确定稍显武断了一点。

教父时期主要集中在地中海世界，以及像罗马和君士坦丁堡这样的权力中心。然而在这个时期，这个地区普遍不稳定。下面的发展对于这种不稳定的处境具有特别重要的意义。

1. 罗马的陷落。罗马帝国北部边界的防守或多或少要凭借莱茵河。但在公元404年，这个防线在“蛮族”的攻击下崩溃了。大片罗马帝国的土地落入到法兰克人、高卢人和汪达尔人手中。罗马自身也曾被洗劫过两次，其中最著名的就是在公元410年被哥特人阿拉里克(Alaric the Goth)武装袭击的事件。到公元476年，罗马帝国的西部地区均被摧毁。这个地区的政治稳定性消失了，结果基督教面临一段相当不稳定的时期。

193

2. 阿拉伯人入侵。公元7世纪伊斯兰教在阿拉伯人中成为重要的宗教运动。它推动了一个征服的过程，这导致阿拉伯势力到公元750年左右时已经控

制了整个北非的沿岸地区。伊斯兰势力还继续北上，对君士坦丁堡构成严重威胁。阿拉伯人曾在公元711—778年间对该城展开围攻，但最终被迫撤离。伊斯兰势力对圣地的征服，引起了西方教会的高度关注，成为1095—1204年间十字军东征的重要因素之一。

到11世纪，这个地区已逐步稳定，其中有三个主要的势力集团已经形成，取代了以前罗马帝国的地位。

1. 拜占庭地区，主要集中在君士坦丁堡（即今天土耳其的伊斯坦布尔）。这个地区占支配地位的基督教形式以希腊语为基础，它深深地扎根于地中海东部地区的教父作家所写的著作中，例如阿塔那修、卡帕多西亚教父和大马士革的约翰这样的作家。

2. 西欧地区，集中在法兰西、德意志、低地和北意大利等地区。在这个地区居主导地位的基督教形式尤其以罗马城及其主教——称为“教皇”——为基础。（然而，在所谓“大分裂”时期，出现了某种混乱：有两个对手同时自称教皇，一个在罗马，而另一个在法国南部的阿维农。）这里，神学开始集中于巴黎和其他地方的大教堂和大学学院，很大程度中建立在奥古斯丁、安波罗修和普瓦提埃的希拉利（Hilary of Poitiers）著作的基础上。

3. 伊斯兰教统治区，包括地中海世界的东部和南部多数边缘地区。伊斯兰的扩张一直在继续，而君士坦丁堡的陷落（1453年）对欧洲的大多数地区产生了极大的震动。到15世纪末，伊斯兰已经在欧洲建立了几个重要的据点，其中包括西班牙、南意大利的部分地区，以及巴尔干地区。15世纪末在西班牙的摩尔斯（Moors）战役中，1523年在维也纳郊外的战役中，伊斯兰的军队被击败，这种扩张终于得到抑制。

然而，伊斯兰教在欧洲前进的步伐因为奥斯曼（Ottoman）皇帝而得以加强，由此在部分东南欧地区，如巴尔干，产生了一些零星的伊斯兰人口聚居区。欧洲20世纪的历史表明，这一重要的历史发展依然继续产生着影响。

二、 君士坦丁堡陷落前的东方基督教

在罗马帝国东部兴盛起来的特殊基督教风格一般称之为“拜占庭”风格。这个名字来自于希腊城市拜占庭。后来，君士坦丁皇帝于公元330年选择此城作为其新都，将此城重新命名为“君士坦丁堡”（即君士坦丁的城）。然而，老城的名

字依然保存着，适合用于指称流行于这个地区的特殊基督教类型，直到伊斯兰军队于1453年攻陷君士坦丁堡为止。君士坦丁堡并不是地中海东部地区唯一的基督教思想的中心，埃及和叙利亚也曾一度是神学思考的中心。然而，随着政治权力不断地集中于这个帝国之城，它在神学上的地位也相应地提高了。

194

君士坦丁堡很快变成了宣教活动的中心。约在公元860年的某个时候，莫拉维亚的统治者拉斯蒂斯拉夫(Rastislav)请求拜占庭皇帝派遣传教士到中欧他的国家来。为了回应这样的请求，西利尔(Cyril)和美多迪乌(Methodius)这对希腊兄弟被派往那里。这个进展对于东欧文化的形成具有特别重要的意义。它不仅最终导致东正教在这个地区占据主流地位，而且对这个地区的文字也产生了重要影响。西利尔发明了一种字母表，特别适合于书写斯拉夫语言。这种字母成为今天西利尔字母表的基础。以此名字命名是为了纪念这两位"斯拉夫人的使徒"中年轻的那位。在莫拉维亚归信之后，保加利亚和塞尔维亚在那个世纪晚期也归信了。而大约在公元988年的某个时候，俄罗斯也加入了归信的行列，部分原因是由于基辅的奥尔加(Olga of Kiev，公元969年去世)的影响，她是伟大的乌克兰国王弗拉基米尔(Vladimir)的遗孀。

在东西方教会彼此之间日益疏远之际(这个过程在1054年的最后分裂前很久就存在了)，拜占庭的思想家时常强调他们自己与西方神学的区别(例如，关于"和子"句，见边码126页)，因而他们的论战性著作加强了东方进路的独特性。例如，拜占庭的作家往往会从"神化"(deification)，而不像西方从法律或关系范畴的角度来理解拯救。在中世纪，任何想在东西方教会之间取得某种程度联合的努力，都会由于这样一个有政治、历史和神学因素交织在一起的复杂网络而变得复杂。直到君士坦丁堡陷落时，东西方的分歧依然如故。随着拜占庭的陷落，东正教思想和政治的领导权转移到了俄罗斯。俄罗斯人由于在10世纪是通过拜占庭的宣教归信的，因而在1054年的分裂中站在了希腊语的一边。到15世纪末，莫斯科和基辅被建立成稳固的主教教区，每一个都形成了自己特有风格的东正教，这种风格一直保留到今天。在这个时期归信东正教的其他地区还有塞尔维亚和保加利亚。

十分明显，中世纪东正教会在俄罗斯的兴盛对于形成莫斯科化的俄罗斯具有重要的意义。据估计，在14世纪到16世纪期间，有超过250所修道院和女修院在这个地区被建立起来。在诸如拉多尼兹的圣塞尔吉乌斯(St Sergius of Ra-

donezh，卒于 1392 年)这样的领袖的指导下，修道院的复兴进一步激发起俄罗斯教会的宣教努力。例如，在 13 世纪期间，在卡累利亚(Karelia)地区说芬兰语的民族归信了东正教。

1453 年君士坦丁堡的陷落，推动了俄罗斯东正教的发展。按照过去的传统，俄罗斯教会的每个新的教区主教都是由君士坦丁堡的大主教任命，而他们都要接受拜占庭皇帝为其政治领袖(位于君士坦丁堡)。俄罗斯教会由此可以看作是拜占庭教会的女儿。但随着君士坦丁堡的陷落，这种传统的关联则成为过去。什么会替代它？在这个事件中，莫斯科的东正教会成为自治的，即实现了自我管理。其结果是俄罗斯的教会与国家之间的政治和文化关联进一步加深了。到了 1523 年，这种教会与国家间的关系变得如此紧密，以至于有些作家开始称莫斯科为"第三罗马"，即与罗马和君士坦丁堡相并列。斯考夫的菲罗修斯(Philotheus of Pskov)曾主张说，罗马和拜占庭已经消失了，基督教世界的领导权已经转移到莫斯科："两个罗马已经倒下，第三个站了起来；将不会有第四个。"

195

这个时期东正教的发展中，有两个论争具有特别重要的意义。第一个发生于公元 725—842 年间，通常被称为圣像破坏论争。它的爆发是由于皇帝列奥三世(公元 717—742)做出的捣毁圣像的决定，依据是它们妨碍了犹太人和穆斯林的归信。这个论争主要是政治上的，尽管其中也包括了一些重要的神学问题，最有名的就是道成肉身的教义在多大程度上证明了以图像描绘上帝的合理性(见边码 322—323 页)。第二个论争发生于 14 世纪，关注的是静修问题(希腊文 hesychia，意即安静)，这是一种通过身体修行进行的冥想，它能使得信仰者用自己的眼睛看到"上帝的光"。静修十分注重"内里的安静"，将其看作是内心直观上帝的途径。它尤其与诸如被称为新神学家的西蒙(Simeon the New Theologian)和帕拉马(Gregory Palamas，约 1296—1359)的著作相关，后者曾在 1347 年被选为帖撒罗尼迦的大主教。其反对者则认为，这种方法倾向于缩小上帝与造物的区别，他们对上帝能被"看见"的说法感到尤为震惊。

三、 西方基督教的复兴

在公元 5 世纪末西罗马帝国灭亡后，基督教被迫经历一段时间的重建。自从君士坦丁归信以后，教会多少都在依靠皇帝的支持。随着西罗马帝国的崩溃，教会突然发现要面对一种不稳定和不确定的局面。此前基督教在其文化和表现

上已经非常罗马化，而现在它发现自己要去适应一种新的、其中罗马的价值观念并不占主流的环境。基督教从未真正地占据帝国的边缘地区。它在这些地区的未来似乎非常不确定。

然而，一种坚固和扩展的工作已经开始启动。教皇大格列高利鼓励向帝国边远地区的宣教工作。我们在前面已经提到，爱尔兰在公元5世纪由于帕特里克和帕拉迪乌的工作已经归信基督教；并且它很快成为向威尔士和英格兰进行宣教活动的中心。而奥古斯丁在教皇的支持下所进行的宣教工作与此形成了互补。结果英格兰在公元7世纪前，就形成了两种风格截然不同——凯尔特风格和罗马风格——的基督教。这导致了冲突，例如，关于复活节日期的争论。不过这些分歧在惠特比宗教会议(664)上大部分都被解决，其中包括复活节的问题。

随着英格兰的归信，一个向北欧其他国家传教的基地被建立起来。从英格兰出发的传教士活跃在德国。在查理曼(Charlemagne)统治时期，基督教在建制和社会方面获得了新的稳定性。查理曼在加强基督教在西欧的地位所起的重要作用得到了教皇的充分肯定，因而教皇于公元800年的圣诞节亲自为他戴上了第一任"神圣罗马皇帝"的皇冠。尽管这个加冕礼进一步加剧了东西方教会的紧196张关系，但它确实让基督教在西欧地区获得了一种新的权威。一些宣教士，比如卜尼法斯(Boniface)和海登海姆女修道院院长沃布尔嘉(Walburga)，在德国开展了意义重大的宣教工作。到第一个千年将要结束的时候，基督教已经是这个地区的多数地方占支配性地位的宗教，这为进一步的加强和复兴作好了预备。

四、 经院哲学的兴起

基督教在这个时期有所复兴的一个重要方面就是人们对基督教神学的兴趣重新被点燃。在1050—1350年这段时期，基督教思想在理智层面上得到了显著的加强。当黑暗的时代最终从西欧逝去，中世纪开始来临之际，一个让各个学术领域能够重新复兴起来的舞台已经预备好了。在11世纪晚期，法兰西在某种程度上恢复了政治稳定，这促进了巴黎大学的形成，巴黎大学很快就被公认为欧洲的思想中心。在塞纳河的左岸也建立起了一系列神学"学校"，它们都处于新建197的巴黎圣母院的荫蔽之下。

索邦学院(Collège de la Sorbonne)就是这些学校中的一个，它后来取得了极大的声望，以至于"索邦"最终成为巴黎大学的代名词。就是到了16世纪，巴黎

依然被广泛地看作是神学和哲学研究的领先中心，其中出现了像鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)和加尔文这样的学生。其他这样的研究中心在欧洲其他地方很快被建立起来。一个新的神学发展进程开始了，它涉及基督教会在思想、法律和精神等生活方面的进一步稳固。

中世纪早期发展的主流是在法国。有数个修道院培养出了优秀的基督教作家和思想家。例如，在诺曼底的贝克(Bec)修道院就产生了像兰弗朗克(Lan-



图7.8 阿奎那，出自意大利乌尔比诺省帕拉佐—杜卡勒(Palazzo Ducale)一系列名人的画像，约1476年。根特(Justus van Gent，活跃于1460年至1480年间)作。Paris, Musée du Louvre, AKG-Images/Erich Lessing.

franc，约 1010—1089)和安瑟伦(约 1033—1109)这样出名的作家。这一时期最负盛名的是德国修女和女修道院院长宾根的希尔德加德(Hildegard of Bingen，1098—1179)，她的创作包括音乐、艺术、医学、自然历史、灵修和神学。她的音乐作品今天依然被人演奏。

巴黎大学不久就使自己成为一个著名的神学思想中心，出现了如阿伯拉尔(Peter Abelard，约 1079—1142)、大阿尔伯特(Albert the Great，约 1200—1280)、阿奎那(Thomas Aquinas，约 1225—1274)和波那文图拉(Bonaventure，约 1217—1274)这样的主要作家。在 14 世纪到 15 世纪，新的大学在西欧不断出现，包括在德国和其他地方。

对于中世纪新的神学旨趣来说，核心的资源同样也与巴黎有关。在 1140 年稍前的某个时候，伦巴德(Peter Lombard)到巴黎大学教书。他的主要关切之一就是要使他的学生思考那些复杂的神学问题。他的贡献是一本教科书——这或许是有史以来最枯燥乏味的一本书。这本《四部语录》(*Four Books of the Sentences*)是按主题从圣经和教父著作中所作摘录的合集。伦巴德为其学生提出的任务很简单，就是要使摘录有意义。这本书对于发展奥古斯丁的遗产具有重要意义，这体现在学生有责任借着奥古斯丁的观念，通过构想恰当的神学解释，来调和明显不一致的文本冲突。到 1215 年，这本书已经成为那个时代最重要的教科书，而与之相关的著作，通常称为《语录注释》(*Commentaries on the Sentences*)，成为中世纪最流行的神学体裁。出名的例子包括阿奎那、波那文图拉和司各脱，他们都写过这方面的著作。

198

与这段时期相关的最重要的思想发展或许就是经院哲学的兴起。经院哲学最好被看作是中世纪的一个运动，它兴盛于 1200—1500 年期间，注重对宗教信仰的理性证明和系统表达。因此"经院哲学"不是指一个**特定的信念体系**，而是一种**构造神学的特殊方式**——一种既提供材料、做出详细区别，又试图使神学成为可理解的复杂方法。这里我们或许可以理解，为什么对于人文学者来说，经院哲学似乎显得过于繁琐。然而，可以说，经院哲学在基督教神学的一系列关键领域都作出了十分重要的贡献，尤其关系到理性与逻辑在神学中所起的作用。阿奎那、司各脱和奥卡姆——通常将他们看作是所有经院哲学家中最有影响的三个人物——的著作对于神学这个领域作出了巨大的贡献，一直到现在仍被看作是里程碑。

五、 修会的兴起

当然，这段时期不仅心智的生活经历了复兴，西方教会在格列高利三世(约1021—1095)——他于1073年当选为教皇——时期也经历了一个持续的改革过程。尽管“格列高利改革”在那个时代存在着激烈的争议，但现代的学者普遍同意，它还是在教会的历史关键时期复兴了教会。尤其是，格列高利试图颠倒当时现存的对教会与国家关系的理解。当时人们一直认为教会应该附属于国家。而格列高利则试图建立这样一个原则：至少在某些领域，教会具有超越国家的权威。

在中世纪晚期，也出现了进一步加强教皇权力的时机。这方面的一个主要发展就是在1197年亨利四世去世后帝国的削弱。亨利四世的前任皇帝是腓特烈一世(Fredrick Ⅰ，也被称为“巴巴罗萨”)，他当政的时间是1152—1190年。这期间他在意大利北部的大部分地区建立了他的权威。亨利四世巩固了已有的成果。但在1197年亨利去世时，帝国被交给了他三岁的儿子。这带来了混乱，造成了帝国的削弱和分裂。就在这时，一个强有力的教皇在次年当选了，他抓住了这个机会来重建教皇的权威。在英诺森三世(Innocent Ⅲ)时期(1198—1216年任教皇)，中世纪的教皇权力在整个西欧达到了前所未有的程度。那时英诺森取得了“基督的代表者”(Vicar of Christ)的称号。对他来说，“没有哪个国王能够正确地统治，除非他为基督的代表者服务”。

但是，其他情况的出现破坏了这个加强的过程。其中尤其重要的一个情况就是1378—1417年间阿维农教廷的出现。这个情况源自于教皇由于政治的原因在1309—1377年间从罗马向阿维农的迁移。在教廷于1378年返回罗马时，有两个亲法国的反教皇者占据了阿维农。所造成的分裂最终通过比萨公会议(1409)和康士坦茨公会议(1417)得到解决。

199

在其他方面，这个时期也是十分重要的。在这个地区建立起了几个主要的修会。在1097年，西多修会(Cistercian order，又译熙笃会)在位处塞纳河荒野地带之中心的西多(Citeaux)创立。这个修会强调体力劳动而非学术研究的重要性；强调个人性的而非集体性的祷告。西多修会以其对生活的苛刻要求而闻名，其规则否定一切生活的便利。例如，火在一年中只在圣诞节允许使用一次。最有名的西多修会的领袖之一就是伟大的灵修作家和传道者明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux，1090—1153)。到14世纪初，估计已经有约600个西多修道院

或女修院被建立起来。

另外两个重要的修会是在一个多世纪以后建立的，即法兰西斯会(Franciscans，又译为方济各会)和多米尼克会(Dominicans，又译为多明我会)。法兰西斯会是由阿西西的法兰西斯(Francis of Assisi，约1181—1226)建立起来的。他抛弃了富裕的生活，决定过一种祈祷的和贫穷的生活。后来阿西西的克莱尔加入，创建了"贫穷克莱尔"修会，她过去是一个高贵的妇人。法兰西斯修会的修道士常被称为"灰衣修士"，因为他们都穿深灰色的外袍。修会的特点是强调个人和集体的无财产。这个修会也常被认为是反智的；然而，这个时期某些最伟大的神学家，如波那文图拉，就是这个修会的成员。

多米尼克修会(其修士因在白色外衣之外披黑色披风而常被称为"黑衣修士")是由西班牙的教士古兹曼的多米尼克(Dominic de Guzman, 1170—1221)创立的。它特别强调教育。到中世纪结束前，多米尼克会已经在欧洲主要城市都建立起了修道院，为教会理智方面的生活作出了重要的贡献。阿奎那或许是中世纪最重要的神学家，他就是多米尼克会修士。

六、 西方文化的再生：文艺复兴

这个来自法文的"文艺复兴"(Renaissance)一词现在普遍被用来指称14—15世纪发生在意大利的文学和艺术上的复兴。在1546年，乔维奥(Paolo Giovio)曾称14世纪是个"幸福的世纪，拉丁文学孕育着重生"，实际就预言了这个发展。某些历史学家，其中最著名是布克哈特(Jacob Burckhardt)，曾证明说，现代就产生于文艺复兴。按照布克哈特的观点，正是在这个时期，人类第一次开始把自己看作是个人。在许多方面，布克哈特用纯粹个人主义的词语来阐释文艺复兴是很成问题的；但在下面这个意义上，他无疑是正确的：某种新颖和激动人心的事发生在意大利的文艺复兴中，它能够让一代又一代的思想家为之着迷。

我们还不是很清楚为什么这样一个思想史上辉煌的新运动会发源于意大利。下面的一些因素可能与此问题有关。

1. 经院神学——中世纪占主导的思想潮流——从没有在意大利兴盛起来。尽管许多意大利人拥有神学家的名望(如阿奎那和利米尼的格列高利)，但他们主要活动于北欧。因而在14世纪的意大利形成了思想的真空。真空总要被填满，文艺复兴的人文主义者就填补了进来。

2. 意大利充满了各种有形和具体的古代遗迹。古罗马建筑和纪念碑的遗迹在这片土地上随处可见，它们在文艺复兴时似乎唤起了对古罗马文明的兴趣，在这片土地的文化处于贫乏荒芜之时，激发思想家们去恢复古典罗马文化的活力。 200

3. 由于拜占庭的崩溃，君士坦丁堡于1454年最终落于伊斯兰入侵者手中，一些讲希腊语的思想家逃向西方。意大利碰巧在陆地上靠近君士坦丁堡，结果就有很多这样的流亡者定居在她的城市中。希腊语的复兴因此是不可避免的，它同时也激发了人们对希腊古代经典的兴趣。

我们将会看到，意大利文艺复兴世界观的核心就是要回到古代的文化辉煌，而把中世纪的思想成果加以边缘化。文艺复兴的作家并不看重这些思想成果，认为它们与古代的成就相距甚远。在文化中存在的这种情况在神学中也同样存在：他们认为古典晚期的思想无论是在内容上还是在风格上都超过了中世纪的神学作品。确实，文艺复兴可以部分地看作是对北欧大学把文学院和神学院关联在一起的思想路线的反动。出于对经院哲学所用语言和讨论的技术性的反感，文艺复兴的作家们把它们一并抛开了。在基督教神学方面，通向未来的关键就在于直接地面对圣经文本和教父时期的著作。

文艺复兴中的思想主流通常被称为"人文主义"(humanism)。人文主义是一种文化教育方面的运动。它主要关切的是优雅(eloquence)在其各个方面的提高，而它在道德、哲学和政治方面的旨趣则处于其次。作为一个人文主义者，他首要关心的就是优雅，其他都是附带的。人文主义本质上是一个文化的过程，它以古典文化为其优雅所追求的楷模。在艺术和建筑方面，正如在口头和书写语言方面，古代都被看作是一种文化的源泉，它能够被文艺复兴据为己有。因此，人文主义关心的是观念如何被得到和表达，而不是这些观念的实际本质。一个人文主义者可以是一个柏拉图主义者或亚里士多德主义者，然而，不管哪种情况，涉及的观念都是从古代派生出来的。一个人文主义者可以是一个怀疑论者或一个信仰者，而这两种态度都能从古代找到根据。

被证明对基督教具有特别贡献的人文主义形式主要是北欧的人文主义。因此我们必须考察这个北欧的运动所采取的形式。我们会越来越清楚地看到，北欧的人文主义在其发展的每个阶段都受到意大利人文主义的决定性影响。意大利文艺复兴的方法和观念通过下面三个主要渠道传播到北欧。

1. 通过欧洲的学者到意大利，或许是到意大利的大学作研究，或者是由于外

交工作，当他们返回到自己的祖国时，他们也把文艺复兴的精神带了回来。

2. 通过与意大利人文主义者通信。人文主义者关心写作上修辞水平的提高，而信件的写作被看作是体现和传播文艺复兴理念的一种方式。因而与意大利人文主义者的通信显得十分重要，它扩展到北欧的大多数地区。

201

3. 通过书籍，这些书籍最初出版于像在威尼斯的阿尔迪那(Aldine)这样的出版社，而它们会在北欧的出版社重印，尤其是在瑞士的巴塞尔。意大利的人文主义者经常把他们的著作题献给北欧的保护人，以此来赢得更多可能的关注。

尽管北欧的人文主义在发展中存在着很多的不同，但有两个观念似乎在整个运动中被普遍接受。首先，我们发现其对书写和口头语言之优雅性同样关注，就像在意大利发生的改革一样，在模仿古典时期的风格。其次，我们发现其中的一个宗教运动直接指向基督教会的全面复兴。“基督教重生了”(Christianismus renascens)这句拉丁口号概括了这一运动的目标，也表明了它与文艺复兴中文学“重生”的关系。

人文主义运动的核心因素就是要回到古典罗马和雅典时期西欧文化的原初资源。这个运动在神学上的对应就是直接回到基督教神学的基础资源上，主要就是指新约。这个运动被证明具有十分重要的意义，这一点我们后面将会看到。它带来的最重要结果之一就是对圣经作为神学之根源所具有的根本重要性给予了新的评价。随着对圣经兴趣的增加，人们越来越明显地认识到，这个现有资源的拉丁译本是有缺点的。在这些拉丁译本中最有名的就是武加大译本(Vulgate)，它是在中世纪最具影响力的圣经拉丁译本。旧约圣经最初是用希伯来文写成的(其中小部分用的是亚兰文)；而新约则是用希腊文写成的。“武加大译本”为那些懂拉丁语的人提供了一个拉丁语的译本，但这个译本的可靠性不久就受到质疑。

人文主义者的研究揭示出武加大译本和它翻译的原文本之间存在着令人遗憾的差别，因此开辟了随后的教义改革之路。正是出于这个原因，人文主义对于中世纪神学的发展具有决定性的意义：它证明了这个圣经译本的不可靠性，并因而似乎表明基于其上的神学的不可靠性。随着人文主义者在这个译本中揭示出一个又一个错误，经院哲学的圣经基础似乎趋于崩溃。我们将在下面进一步探讨这一点。

人文主义在这个文本和文化方面的运动可以用这样一句口号来概括：“回到

本源”(ad fonts)。中世纪注释这个“过滤器”——无论是对法律文献还是对圣经——一律被抛弃,为了能够直接面对原初文本。把这个口号用于基督教会,那么“回到本源”就意味着直接回到基督教的根基——即回到教父的著作,尤其是回到圣经,直接用原初的文字去研究。这使得直接进入新约的希腊文本成为必要。

第一次印刷的希腊文新约文本是由鹿特丹的伊拉斯谟于1516年编成的。伊拉斯谟的文本并没有达到它所应有的可靠性:对于新约的大部分他只对照使用了四种手抄本,而对最后的《启示录》部分只使用了一种。就是在这个手抄本

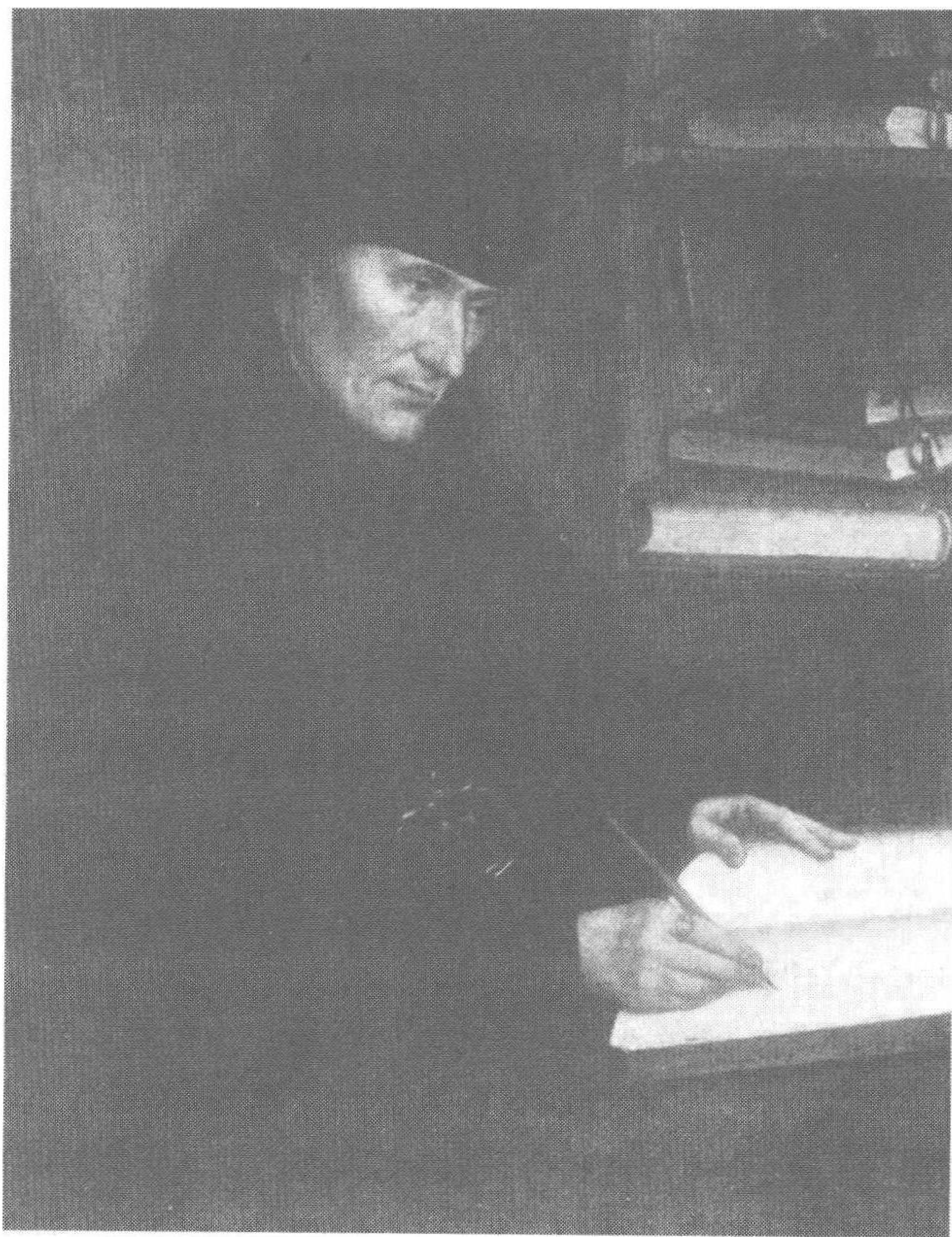


图7.9 鹿特丹的伊拉斯谟,约1525/1530,仿马赛斯(Quentin Massys, 1465/1466—1530)1517年的绘画。Rome, Galleria Nazionale, Palazzo Barberini, AKG-Images/Pirozzi.

中遗漏了五节经文，以致伊拉斯谟不得不从武加大译本中把这几节经文重译回希腊文。不过，这个希腊文本被证明是一个文本上的里程碑。神学家们第一次有机会来比较新约的希腊文本和后来的武加大拉丁译本。

202

在较早前由意大利人瓦拉(Lorenzo Valla)所做工作的基础上，伊拉斯谟表明，武加大译本对新约某些主要段落的翻译是不合理的。由于中世纪教会一系列的实践和信念是基于这些段落，因而伊拉斯谟所做出的判断让很多保守的天主教徒(他们愿意保留这些礼仪和信念)感到惊愕和愤怒，但让那些改革者(他们希望除去这些)感到同样大的兴奋。例如，武加大译本把耶稣最初传教的话语(太 4:17)译作："作忏悔吧(do penance)，因为天国近了。"这个译法似乎把天国的降临与忏悔礼直接关联起来。而伊拉斯谟在瓦拉工作的基础上，指出这句话的希腊文应该被译为："悔改吧(repent)，因为天国近了。"换句话说，武加大译本的译法似乎指向一个外在的礼仪(忏悔礼)，而伊拉斯谟则坚持其所指向的是内在心理的态度，即"悔改的"心态。

这个发展动摇了武加大译本的可信性，为在更好地理解圣经文本的基础上对神学进行修正开辟了道路。它同样证明了圣经研究对于神学的重要性。神学不能允许建立在错误翻译的基础上！因而，认可圣经研究对于基督教神学的极端重要性可以追溯到 16 世纪的前 20 年。它同样导致了进行改革的神学关切，这一点我们会在本章的后面探讨。

七、 中世纪晚期的西方基督教

在 1350—1500 年这段时期流行于西欧的基督教被广泛认为既具有很大的优势，也具有同样大的劣势。历史学家关注较多的是其劣势，部分是为了理解 16 世纪已经开始的宗教改革。尽管理解这些劣势的本质十分重要，但必须看到，这段时期也存在着相当的优势。

十分明显，15 世纪的基督教在大众化方面经历了一个显著的增长。这种"大众基督教"其实与教会的正式教导没有什么关系。例如，福音常被与一系列大众所关切的如疾病、歉收、人物传奇和个人成功关联起来。许多人被圣物崇拜所吸引，这些圣物是指那些信仰上的伟人，甚至包括耶稣本人，所拥有或用过的东西。因而，当商人们要开始有潜在危险的旅行时，他们知道要带上"十字架的碎片"，就像士兵要戴上圣徒的遗物以保护自己不受敌人的攻击一样。在无数这样的方

03

式中，基督教到中世纪晚期已经深深地扎根在大众意识之中。

这方面一个特别显著的例子就是朝圣活动。在英格兰，一个去主教城市坎特伯雷朝圣的传统被建立起来，就像乔叟(Geoffrey Chaucer)在其著名的《坎特伯雷故事集》中所描述的那样。还有其他城市包括像罗马——因为是彼得和保罗这两位使徒的埋葬地而被尊敬——这样重要的地方，以及西班牙西北圣地亚哥—德孔波斯特拉(Santiago de Compostela)。

在 15 世纪末到 16 世纪初期，对教会有所批评的文学作品增多起来，这曾被一些学者看作是教会在这一时期影响力下降的表现，但现在则被看作是从非信徒的角度，带着想要改革教会的观点，对它有所批评的意愿和能力在不断增强的表现。例如，1450—1520 年这段期间，大众化的宗教在德国出现极大的增长。无论从哪个可考查的客观指标来看——大众捐献的数量、宗教上兄弟之情的形成、向宗教慈善事业的捐赠、新教会的建立、去朝圣的次数，以及大众宗教读物的增长等——都表现出大众在宗教热情上的增长。这种热情也常常在对圣母马利亚的深深崇拜中表现出来。对马利亚的一个主要崇拜仪式就是背诵玫瑰祷文——由 15 个祷告构成的系列，常用数念珠来协助记忆。

自 15 世纪末以来，对于那些更具学术性的人来说，他们对基督信仰明显有一种重新被点燃的兴趣，这是因为他们认识到，如果它要重新得到活力的话，就有必要对其进行更新和改革。15 世纪 90 年代西班牙神秘主义相当突然的发展(至今尚未得到完全解释)所带来的活力通过西斯纳利(Cisnerian)改革体现出来，激发起人们对宗教教育的新关切，并在西班牙带来了宗教职业的流行。阿尔卡拉(Alcala)大学的建立，以及康普鲁顿圣经合参本(Complutensian Polyglot，即将多种文字版本的圣经合编在一起)的发行或许是这些改革最有形的成果。

在这段时期，教会或许也是各种艺术的最大倡导者，它所推动的一系列主要创作，如米开朗琪罗所绘的西斯廷教堂壁画，一直被看作是文化上的高峰。在灵性神学方面也有一些重要进展，像肯培的《效法基督》这样的著作就被列入经典之列。许多其他重要著作的出现证明这个时期的教会对其成员在牧养和灵性方面所给予的关注。

人文主义的兴起导致一种新的关怀，即要把基督信仰与个人的生活经历关联起来。在基督教的自我认识方面，一个最微妙和重要的发展现在开始出现了，从一个一度习惯于用外在的形式来表现和规定自己的宗教，现在开始再次发现

它对内在意识的诉求。文艺复兴时期的基督教作家认识到,有必要将福音稳固地根植于个人的经验世界中,就像是能够并且也应当为个人内心所据有的某种东西。这种古老的来自保罗和奥古斯丁的对个人内省的诉求,重新激发了人们对他们的兴趣,这一点无论是在彼特拉克(Petrarch)的十四行诗中,还是在文艺复兴时期的神学家、传道人和圣经注释家新的宗教作品中,都可以看到。

204

一代的思想家相继兴起面对宗教改革前夕的挑战。在巴黎,勒费弗(Lefèvre d'Etaples)探讨了保罗所理解的信仰对于个人的意义。在牛津,科利特(John Colet)强调了个人与复活基督的相遇在基督徒生活中的重要性。在意大利,一个侧重于个人得救问题、常被称为"天主教福音派"或"福音传播"(evangelism)运动在教会中开始掀起,它深深地渗透于教会的各个等级,并未被看作是异端。

在低地国家,伊拉斯谟在1503年发表的《基督精兵指南》(*Enchiridion*)上罗列出来的改革纲领赢得了很多欧洲知识精英们的赞赏。这本著作的出名之处在于它对个人归化和内在信仰的强调,并将其与建制性教会特有的对外在事物的关切做了不赞许的对比。这部著作1509年被重印,1515年出了第三版。从那时起,它就成了一本受崇拜的著作,在随后的六年中连续出版了二十三版。它在整个西欧让那些受教育的平信徒们着迷。该书阐发了这样一种激进而有吸引力的观念:教会应该由平信徒给予改革和更新。教职人员可以帮助平信徒来理解他们的信仰,但并不因此具有任何优越的地位。宗教是内在灵性的事情,个体信仰者应该通过阅读圣经来寻求和加深他或她对上帝的认识。重要的一点是,《指南》降低了建制性教会的地位,为的是强调个体信仰者的重要性。

尽管有这些明显的优势,然而西欧基督教的已有形式还是面临着一些严重的挑战,它们与那个时期中世纪晚期教会日益高涨的改革呼声不无关系。下面的介绍对于理解16世纪出现的重要发展尤其重要。

(一)成人教育的提高

当16世纪的曙光开始出现的时候,成人教育已经日益普及,这主要得益于印刷术和造纸业的发展,以及人文主义运动的持续吸引力。在中世纪早期,教育主要限于教士阶层。书写材料都是手稿的形式,要用手费力地抄写出来。由于十分稀少,它们一般被限制在修道院的图书馆。为了节省贵重的羊皮纸,字都是以缩略的形式写出来的,这使得手稿不易解读。然而,人文主义运动却使得成人教育成为一项社会成就,一条通向社会文明和发展的途径。随着新生的职业阶

层开始在城市中掌握政权，逐渐从老的贵族家族夺得统治权，他们也把自己在世俗事业中所用到的智慧和专业思想带到了基督教信仰的实践与阐释中。教士对教育的垄断被彻底打破了。这个发展不断加强了平信徒对教士能力的评判，以及他们对宗教事务的信心。

（二）反教权主义的增强

在对我们理解宗教改革的背景有重要意义的诸多因素中，在文化和表达能力上不断提高的平信徒对教士的轻视是其中之一。这种反教权主义的现象普遍存在，并不局限于欧洲的某些地区。这个现象部分地反映出教士及其高层的素质较低。事实上，在文艺复兴时期的意大利，教区的神父通常很少接受训练。他们所知道的十分有限，不过是在观察、服务和模仿中学到一点。在教区的探访工作中，神父时常暴露出没有文化，明显地误用他们的祈祷文。而教区神父的这种贫乏素质也反映出他们较低的社会地位：在16世纪早期的米兰，一般教士的收入甚至要低于那些非熟练劳动者。许多人需要借助做牛马生意来维持生计。在这个时期法国的乡下，神父的社会地位大致与流浪汉的地位相当，除了他们被免于征税、民事法庭起诉以及服兵役之外，他们实际与这个时期的沿街乞讨者没有什么区别。

205

教士在免税上享受的特权是引起抱怨的根源，尤其是在经济困难时期。在1521—1546年期间成为法国改革运动中心的莫克斯（Meaux）教区，教士们被免去所有形式的税收，包括军需供给和征地方面，这在当地引起了相当大的怨恨。在鲁昂（Rouen）教区，人们对于教会能够在歉收时期靠出售谷物来得到暴利怨声载道。教士被免于民事法庭的起诉也是使教士阶层与民众隔开的重要原因。

在法国，16世纪20年代持续出现的危机加剧了这种反教权的态度。拉迪里（Le Roy Ladurie）在其对朗格多克（Languedoc）的著名研究中指出，16世纪20年代见证了一个潮流的逆转，而这潮流在百年战争结束以来的两代人间原本一直是处在恢复和扩展的过程中。但从此以后，危机开始出现，瘟疫、饥荒爆发，大量乡村贫民涌进城市以寻求生计。在这个时期，同样的情况现在已被证实也曾出现在法国北部卢瓦尔河的大部分地区。这个持续的危机使得较低阶层的命运与贵族和官方教会之间的差距凸显出来，引起普遍的关注。

到中世纪末期，在欧洲很多地区，当地人对教士都有很强烈的敌视。这一状况并非在所有地方都一样，地区和地区之间相差很大。这种敌视似乎在城市中

是最强烈的，而在农村是最轻微的。人们广泛同意，教会改革的呼声之所以日益高涨，反教士情绪是其中重要的一个因素，而这一呼声在15世纪后期变得日益尖锐。

（三）教义多元论的兴起

关于教义的问题在教会中开始出现分歧。确实可以说，教义的不明确对于下个世纪宗教改革的发生具有重要的意义。人们根本不清楚谁有权利来代表教会说话。如果一个新颖的神学观点被提出来，谁能够确定它是否与教会的教导相一致？在中世纪晚期的教会中并不缺乏这样的观点，出现这种情况的原因不难看到。

206

在14世纪末和15世纪，大学教育在整个西欧迅速扩展，这导致神学院数目的不断增加，以及相应的神学论文数量的增加。然而这时，神学家必须做某些事来证明自己的存在。这些工作经常是探索新观点。但是这些新观点的情况究竟怎样？普遍存在的失败是缺少一个清楚的标准，用来区别神学观点和教会教导、个人意见和公共教义，这导致了相当程度的混乱。谁来区别意见与教义？是教皇？是大公会议？还是神学教授？没有澄清这些关键问题给中世纪晚期教会的权威带来了危机。在西欧的许多中心，存在着一个“长时期明显的宗教无政府状态”（借用历史学家费夫尔[Lucien Febvre]的用语）。

教会官方教导上产生的混淆是路德在德国发动改革相当重要的原因。路德所关注的核心问题是称义的教义，即涉及个人如何进入与上帝的关系这个问题。当时关于这个方面的教义，公认的教会组织所表达的最为人所知的权威声明出自于公元418年，距改革已经超过了千年，而它含糊和过时的表述无助于澄清教会在1518年，即1100年后，关于这个问题的立场。对于路德来说，他那个时代的教会似乎已经落入帕拉纠主义之中，即关于个人如何进入与上帝关系的一种不能被接受的观点。他相信，教会所教导的是个人能够凭着自己的善功和身份在上帝面前称义，因而否定了整个恩典的观念。路德的这个看法或许是误解，但当时教会中确实存在着这种混乱，并且没有谁能够站在教会之权威的立场来就此点明他。

下面，我们就来探讨这个骚动的16世纪，它经历了西方教会中主要的分歧，这些分歧直到今天仍至关重要。

第三节　宗 教 改 革

16 世纪被证明是一个十分重要的时期，它为后来发展起来的现代西方基督教的许多特征奠定了基础。一个可以追溯到这个时期及其影响的重要特征就是"宗派"的兴起，即出现了不同类型的基督教会，如圣公会、浸信会、路德宗和公理会。这段时期是一个充满创造性的时期。这个时期不仅产生了在松散意义上所谓的"新教"①，同时也在神学和灵性上更新了天主教。由于这段时期对于形成现代基督教具有重要的地位，因此需要认真地讨论。尽管用来指称这段基督教史的词语可能会导致误解和争议，一个普遍倾向是把这段时期的事件统称为"宗教改革"(the Reformation)。



图 7.10　路德画像，出自克拉纳赫(Lucas Cranach the Elder, 1472—1553)画室。Wittenberg, Lutherhalle, AKG-Images.

207

"宗教改革"这个词被历史学家和神学家们主要用来指称西欧的改革运动，它涉及这个地区的基督教会在道德、神学和建制上的改革，核心人物有路德(Martin Luther)、茨温利(Huldrych Zwingli)、加尔文(John Calvin)等。在 1525 年左右，宗教改革最初主要以路德和维腾堡大学为中心，这个地方位于今天德国的东北部。然而，这个运动在 16 世纪 20 年代的早期也独立地发源于瑞士的苏黎世，并在那里得到加强。随着其曲折的发

① 又译更正教、抗罗宗。——译者注

展，苏黎世的宗教改革逐渐带来了一系列政治和神学上的变化，并最终主要和日内瓦城（现在瑞士的一个部分，尽管当时是独立城邦）与加尔文联系在一起。尽管宗教改革最初主要集中在德国和瑞士，但它在16世纪对大部分西欧国家造成了重大的影响；一方面掀起了对于该运动的至少一个方面的积极回应（例如，在英格兰、荷兰和斯堪的纳维亚），另一方面，在对抗这个运动中也带来了对天主教自身的加强（如在西班牙和法国）。

宗教改革运动是复杂的和多层面的，其所关注的事项远不止于教会教义的改革。它涉及根本的社会、政治和经济问题，这些问题都太复杂，因而不可能在此详细讨论。逐渐加强的国家主义势力在欧洲的某些地区，包括英格兰和德国，无疑是重要的。宗教改革的进程在各个国家都不同，可能神学问题在一个国家中占据重要地位（就像在德国），但在另一个国家则几乎没有什么影响（如在英格兰）。为了回应宗教改革，天主教会开始调整自身的状况。当时欧洲在法英两国之间存在的紧张所造成的政治不稳定局势，妨碍了教皇更早地召集会议。教皇最终召集了特兰托公会议（Council of Trent）。这个会议为自己设立的目标是澄清和说明天主教的思想与实践，以反驳其福音派的对手。

“宗教改革”这个词常在几个意义上来用，对它们加以区别是十分必要的。每个意义代表这个词在某一方面的合理使用。后面，我们会探讨天主教和新教在这个动荡时期日渐疏离的不同方面；在此之前，我们要讨论这个复杂运动的主要方面。

一、 路德宗的宗教改革

路德宗的宗教改革主要发生在德国境内，并且主要和一个具有独特魅力的人——马丁·路德——所产生的深刻个人影响联系在一起。路德特别关注因信称义的学说，这形成了他宗教思想的核心。路德宗的宗教改革最初是一个学术运动，主要涉及改革维腾堡大学的神学教育。维腾堡大学当时是个无足轻重的大学，路德和他的同事在神学院中进行的改革没有引起什么关注。正是路德个人的行动——例如张贴著名的《九十五条论纲》（1517年10月31日）——引起了人们相当大的兴趣，并使这些思想在维腾堡传播开来，吸引了更多人的关注。

208

严格说来，路德宗的宗教改革开始于1522年，即路德从他被迫躲藏的沃特堡返回到维腾堡的那日。在此前的1521年，路德已经被沃尔姆斯议会所谴责，

由于担心他的生命安全，他的一些有地位的支持者把他秘密地转移到一个名为沃特堡的城堡中，直到他的生命不再受到威胁。在他不在维腾堡期间，他的一个学术上的同事，卡尔斯塔德（Andreas Bodenstein von Karlstadt）在维腾堡开始的改革似乎要陷入到混乱当中。由于路德认识到，要使宗教改革不至于失败在不称职的卡尔斯塔德的手中，他就有必要回去，于是他从藏身的地方返回到维腾堡。

从这个时刻起，路德的学术性改革转变为一个教会和社会的改革过程。现在不再是路德在大学观念的世界中展开的辩论，他发现自己已经被看作是一个宗教、社会和政治改革运动的领袖，而这个运动在一些同时代的观察者看来，似乎在欧洲开辟了一条通向新的社会及宗教秩序的道路。事实上，路德的改革过程与其改革宗的同行如茨温利发动的改革比较起来，要显得保守得多。因而，它所取得的成果远比预计的要小。这个运动始终局限在德国境内，从未扩展到外国政权的领域（斯堪的纳维亚除外），而这些领域似乎像是熟透的苹果，原本是可以落入其怀中的。路德对“敬虔的君主”之作用的看法（这事实上已经保证了君主对教会的控制）似乎并没有引起所预期的兴趣，尤其是从加尔文这样的改革宗思想家更宽广的共和情怀的角度，更显得没有吸引力。

路德改革内容中一个不可或缺的部分是赋予平信徒新的角色，包括妇女。路德提出的“信徒皆祭司”（priesthood of all believers）的教义规定：每个基督徒——不论其性别或社会地位——在上帝的眼中都是祭司。路德反对使基督徒与社会隔绝，他认为，修道院妨碍人们活出他们在世界中的呼召。路德最有趣的功绩之一发生在1523年，那时，他安排从玛丽安斯罗（Marienthron）女修院释放了12位修女。路德的一个商人朋友提供了一些装鱼的桶，他让修女藏在桶内，然后把她们偷运出去。路德与其中的一位修女卡提亚·冯·博拉（Katia von Bora）于1525年结婚。在此之前，妇女通常只是在修道院的环境中拥有宗教领导权，这是由于男女信徒的分离制度造成的。卡提亚在家庭中担任家庭主妇的角色多年来为路德宗的妇女立下了一个榜样，也在修院生活之外为妇女提供了重要的社会角色。

二、 加尔文宗的宗教改革

加尔文宗的宗教改革的发源地是在瑞士联邦，它带来了改革宗教会（如长老

209 会)的出现。与路德宗教改革所具有的学术背景不同,改革宗教会起源于试图按照更符合圣经的方式来改革教会的道德状况和敬拜仪式(但不必是其教义)的一系列努力。必须注意的是,尽管这种改革的模式是加尔文确定的,但它最初的起源则可以追溯到更早期的改革者,如茨温利和布林格(Heinrich Bullinger),他们都生活在瑞士的主要城市苏黎世。

尽管多数早期的改革宗神学家,如茨温利,都有学术的背景,但他们改革的进程在本质上并非是学术的。他们直接针对教会,即针对他们在瑞士城邦,如苏黎世、伯尔尼和巴塞尔,所看到的教会。相比而言,路德相信,称义学说对于他进行的社会与宗教改革具有重要意义,而早期的改革宗思想家则对教义不太感兴趣,让特定的教义保持原样。他们的改革进程是在建制、社会和伦理上,在许多方面与人文主义运动发出的改革要求类似。

人们普遍认为,改革宗教会的巩固始于茨温利在战斗中死去后他的继任者布林格带来的苏黎世改革的稳定时期,终结于日内瓦成为权力中心,16 世纪 50 年代加尔文成为它的主要代言人。在改革宗教会中这种力量的逐渐转移(最初从苏黎世到伯尔尼,再从伯尔尼到日内瓦)发生在 1520—1560 年间,其结果是,一方面建立了日内瓦城及其政治体制(共和政体),另一方面它的宗教思想家(最初是加尔文,在其去世后有贝扎[Theodore Beza])成为其教会的领袖。这个发展随着日内瓦学院的建立(1559 年)而得到进一步的巩固,改革宗的牧师从中得到训练。



图 7.11 加尔文画像。Rotterdam, Museum Boymans-van Beuningen, AKG-Images.

“加尔文主义”(Calvinism)这个词经常用来指称改革宗教会的宗教观念。尽管在宗教改革方面的文献中这个词还在广泛使用,但这种用法已普遍为人所诟病。因

为现在越来越明显，16 世纪后期的改革宗神学依赖的是几种资源，而不只是加尔文自己的观念。把 16 世纪后期到 17 世纪的改革宗思想称为“加尔文主义”含有将前者基本看作是加尔文思想的意思。但现在人们普遍同意，加尔文的思想已经被其继承者们细致地修正过。因此，“改革宗”这个词现在用的更多，它或者指那些教会（主要在瑞士、低地地区和德国），或者是那些以加尔文著名的宗教著作《基督教要义》为思想基础的宗教思想家，如贝扎、柏金斯（William Perkins）和欧文（John Owen），或者是指以《要义》为基础的教会文件，如著名的《海德堡要理问答》。 210

就新教宗教改革的三个主要分支——路德宗、改革宗和重洗派来说，改革宗这一支对于英语世界具有特别的重要性。在 17 世纪占支配性地位的清教运动（Puritanism），就是改革宗信仰的一种特殊形式，它为 17 世纪以后新英格兰的政治和宗教思想奠定了重要基础。要想理解新英格兰宗教和政治史，以及诸如乔纳森·爱德华兹这些作家的思想，就必须把握清教运动宗教思想中至少在某些方面的神学洞见和观点，因为这些思想决定了他们的社会和政治态度。

三、 激进派宗教改革（重洗派）

“重洗派”这个词的来源当归于茨温利（这个词字面的意思即“重洗者”，它指的或许是重洗派最突出的方面：唯有那些已经作过公开信仰表白的人才应该受洗）。重洗派似乎首先是在苏黎世附近出现，可以说与茨温利于 16 世纪 20 年代早期在苏黎世的改革相关。它以这样一个群体为代表（其中有格列伯[Conrad Grebel]），他们认为茨温利并没有忠于他自己的改革原则。他在布道中是这样讲，但在实践上却不这样做。尽管茨温利承认“唯独圣经”的原则，但格列伯论证说，他保留了一系列的仪式——包括婴儿受洗、教会与政府的关联，以及基督徒参与战争，而这些都不是圣经所允许的。在这些激进派思想家那里，“唯独圣经”的原则会被极端化；归正的基督徒只应该相信和实践那些在圣经中明确教导的事情。茨温利对此有所警觉，将其视作改革发展中的不稳定因素，会导致苏黎世的改革宗教会与其历史根源及以往基督教传统的连续性完全隔断。

在这个运动的不同表现形式中，我们可以辨认出一些共同的因素：对外在权威普遍的不信任、强调成人受洗而反对婴儿受洗、财产的共同拥有，以及对和平主义和不抵抗的坚持。现在让我们来看其中的一点。在 1527 年，苏黎世、伯尔尼以及圣加伦（St. Gallen）的市政府谴责重洗派认为“没有一个真正的基督徒会

给出或接受靠资本得到的利息或收入；所有世俗的物品都是公有和免费的，每一个人对其都有充分的财产权"。正是出于这个原因，"重洗派"常被称作"宗教改革的左翼"（培登[Roland H. Bainton]），或者"激进宗教改革改革"（威廉斯[George Hunston Williams]）；对于威廉斯来说，"激进宗教改革"是相对于"威权式宗教改革"（magisterial Reformation）而言的，后者主要是指路德宗和改革宗的运动。这些用语在宗教改革方面的学术著作中不断被接受，你很可能在研究宗教改革的近期文献中遇到它们。

四、 天主教的宗教改革

这个词常指特兰托公会议开始以来罗马天主教会出现的复兴。在较早的学术著作中，这个运动常被称为"反宗教改革"（Counter-Reformation）。正像这个词所表明的，罗马天主教在寻求各种方式来对抗新教改革，为的是限制后者的影响。然而，情况越来越清楚地表明，罗马天主教与新教改革相对抗的过程，也包含着对其自身的改革，以消除新教对它的批评。在这个意义上，该运动一方面是对新教改革的反动，另一方面，它也是罗马天主教会的改革。

211

激发北欧新教改革的关切也推动了那里天主教会的复兴，尤其是在西班牙和意大利。特兰托公会议可以看作是天主教会改革的先声，它澄清了一系列天主教教义中混淆不清的问题，带来了许多必要的改革，涉及教士的管理、神职的培训、宗教教育和宣教活动。许多老修会的改革和新修会（如耶稣会）的成立大大推动了教会内部的改革。天主教改革触及的具体神学问题涉及它在圣经和传统方面、因信称义以及圣礼方面的教导。天主教这个改革的结果就是，许多被要求改革的弊端，无论是人文主义者还是新教徒提出的，现在都被消除掉了。

在广义上，"宗教改革"被用来指所有上述四个方面的运动。而在狭义上，这个词仅指"新教改革"，不包括天主教改革。在这种意义上，它指上述三种新教改革运动。不过，在许多学术著作中，"宗教改革"这个词有时也用来指所谓的"威权式的改革"，或者"主流改革"。换句话说，它只关系到路德宗和改革宗（包括圣公会），而不包括重洗派。

五、 新教的兴起

"新教"（Protestant）这个词被广泛地用来表示16世纪相对于中世纪基督教

来说出现的基督教形式。这个词需要某种解释，因为它不是特别有益于理解。这个用语来自于斯拜尔议会(Diet of Speyer，1529 年 2 月)，这个会议投票决定中止对德国路德宗的宽容。于是同年 4 月，有 6 个德国诸侯和 14 个城邦抗议这个压制措施，决定捍卫良知的自由和宗教少数派的权力。"新教"(Protestant)就是从这个"抗议"(protest)而来。因此，把"新教徒"这个词用于 1529 年 4 月前的个人，或者将此前的事件看作是"新教改革"的构成部分，在严格意义上并不准确。对于此前在维腾堡和别处(如在法国和瑞士)出现的改革派别，文献中常用"福音派"(evangelical)来指称。尽管"新教"常被用来指称这段更早的时期，然而，严格来说，这种用法毕竟存在着时间上的错误。而"福音派"这个词一般来说要更准确、更有帮助些。

新教的起源十分复杂，涉及社会、政治、经济和神学诸方面。例如，人们经常提到，新教对于 16 世纪兴起的中产阶级具有特别的吸引力，它能为这个阶级提供传统贵族掌权的社会所不能提供的机会和地位。同样，新教的一种形式能够为英格兰的亨利八世所接受，部分地是由于他希望建立一个不受罗马控制的教会。因而，一方面不能说新教的起源完全是由于宗教的原因，但另一方面我们也要看到，宗教的原因在其形成中确实具有核心的地位。 212

为了探讨新教的起源，或许最有效的方式就是考察其三个代表人物：路德(1483—1546)、茨温利(1484—1531)和加尔文(1504—1564)。他们都以某种方式对这个运动作出了自己的贡献。

路德最初想学习法律。他先是在著名的经院哲学重镇爱尔福特大学(University of Erfurt)学习。但似乎是在一场激烈的暴风雨中经历了某种创伤之后，他决定进入爱尔福特的一个奥古斯丁修道院，在那里他接受了教士的训练。经过一段时间的神学学习和在修会不同位置上的服侍后，路德于 1511 年在新近建立的维腾堡大学取得了教职。作为一名圣经研究教授，他开设了一系列有关圣经书卷的课程，包括《诗篇》、《罗马书》、《加拉太书》和《希伯来书》。正是在这些有关圣经的课程中，他似乎经历了某种神学上的转变。

这个转变的本质确实比较复杂；不过，人们一般认为它主要集中在称义这个教义方面，即涉及人们如何进入与上帝的正确关系这个问题。路德早期的立场似乎一直是，这种与上帝的正确关系能够通过人的行为来达到。换句话说，人们能够通过自己的努力来成就某些特别的事情，从而摆正与上帝的关系。然而，路

德后来发现这种理解存在着严重的缺陷。大约是在1515年的某个时候（准确的日期仍有争议），路德已经明确，这种关系只能由上帝来建立，因此它应被看成是上帝的恩典，而非人的作为。在人如何进入与上帝的正确关系这个问题上（见边码150—154页），路德观点的转变成为他开始从事教会改革运动的基础。

或许在这个运动中，最著名的一步就是1517年10月31日他张贴了《九十五条论纲》。这些论点主要是针对出售赎罪券。它们引起了相当大的争议，以至于路德的名字很快就广为人知。紧接着在1519年就进行了莱比锡大辩论，当时路德和艾克（Johann Eck）就一系列问题展开了公开的辩论，其中包括教皇的权威问题。次年，路德发表了三篇主要的改革方面的著作：《对德意志贵族的呼吁书》、《教会被掳巴比伦》以及《基督徒的自由》，从而把对教会与神学的更新和改革提到了议事日程。这些都给当时的教会掌权者带来了巨大的压力，要求他们对当下教会的某些信念和实践进行改革，德国的情况尤其如此。

不久，路德的思想就在西欧引起广泛的讨论和争论。在英国的大学城剑桥，就有一个小组定期聚集来讨论路德的著作。这个以其常聚的酒吧命名的"白马"小组包含了一些将来要对英格兰16世纪30年代的改革产生重大影响的人物。

然而，改革运动同样也在欧洲的其他地方，包括瑞士，爆发出来。瑞士改教家茨温利在瑞士东部教区就任教职之前，曾在维也纳和巴塞尔的大学接受教育。其间他对基督教的人文主义，特别是伊拉斯谟的著作，有着浓厚的兴趣，产生了有必要对当时教会进行改革的信念。1519年，茨温利在苏黎世城就任教牧职位。他利用这个城市的主要教会大敏斯特教堂的讲坛来传播改革信念。最初，这里的改革主要涉及教会的道德改革。然而，它很快就发展到对教会现行神学的批评，特别在圣礼神学方面。"茨温利派"这个词专门用来指这样一个与茨温利相关的信念：基督并不临在于圣餐之中，圣餐最好被看作对基督之死的纪念。

在第一波改革过去之后，一场新的运动出现了。加尔文属于第二代的改教家，他更关心的是巩固宗教改革的观念和实践。加尔文于1509年出生于巴黎东北的努瓦永（Noyon）。他开始受教于经院哲学占统治地位的巴黎大学，随后转到更具人文色彩的奥尔良大学，在那里学习民法。尽管他最初倾向于学术的生涯，但他在20多岁时经历到一种生命的转变，引导他更多地参与到巴黎的改教运动中，并最终被迫流亡巴塞尔。

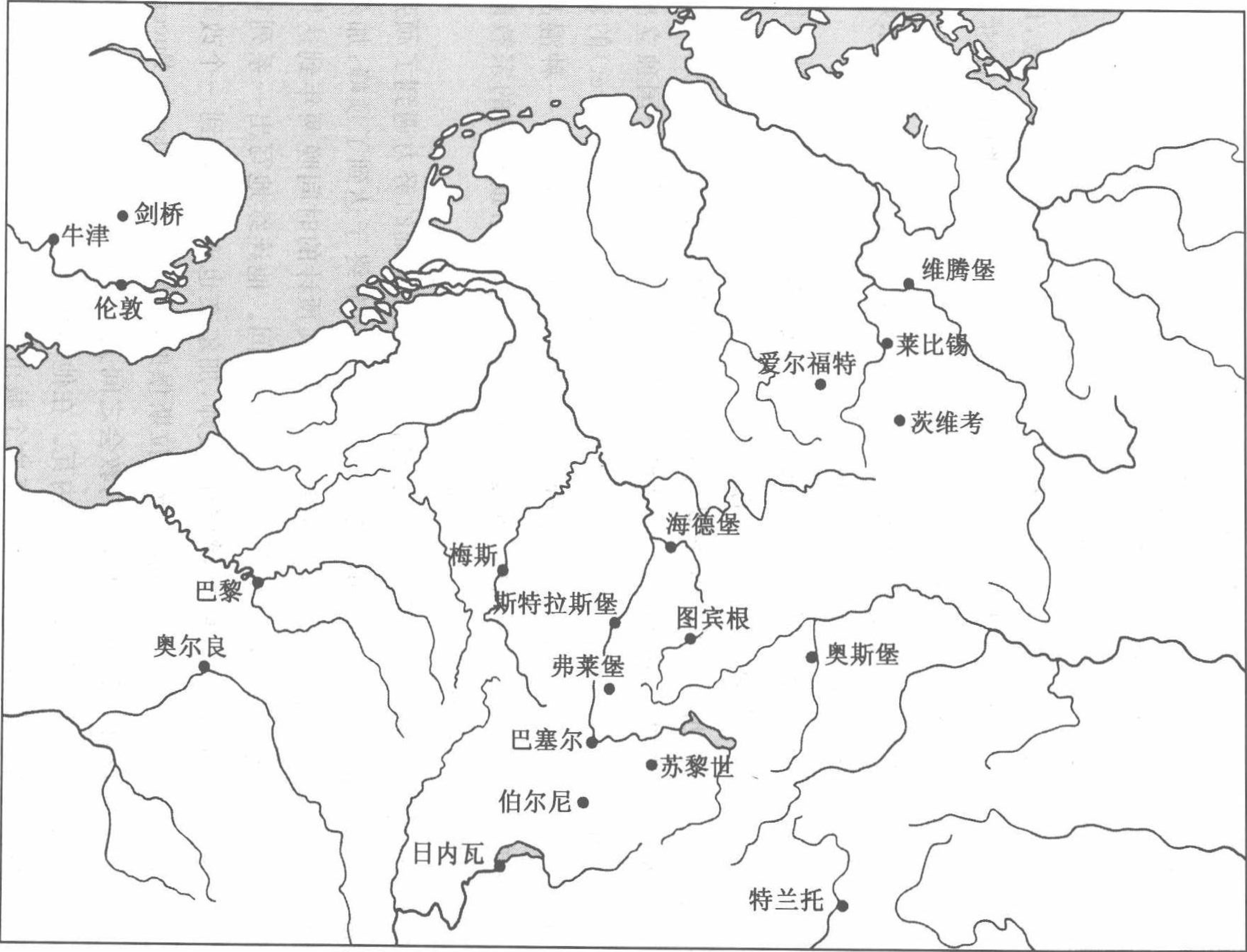


图 7.12　宗教改革时期新教神学和教会活动的主要中心

第二代的改教家比第一代人更清楚地认识到对系统神学著作的需要。加尔文作为宗教改革第二阶段的主要代表，看到确实需要一部能清楚地阐明福音神学基本思想的著作，这些思想是建立在圣经的基础上，能够反驳来自天主教的批评。1536年，他发表了一本名为《基督教要义》的小书，共有6章的篇幅。在以后的四分之一世纪中，加尔文以此为基础，不断地加添新的章节，重新组织材料。到这本书出最后一版的时候(1559年)，它已经成为四卷书，共80章。第一卷讨论作为创造者的上帝及其对受造物的主权。第二卷讨论的是人类需要拯救，以及这个拯救得以成就是借着基督作为中保。第三卷论述救恩为人类所据有的方式。而最后一卷则讨论了教会及其与社会的关系。尽管人们时常认为预定论是加尔文思想体系的核心，其实并非如此。似乎支配加尔文神学体系的唯一原则是，一方面要忠于圣经，另一方面则要达到最为清晰的表达。

在1536年初结束了他在努瓦永的事务后，加尔文决定要在伟大的斯特拉斯堡定居下来，以从事个人研究。但不幸的是，当时从努瓦永到斯特拉斯堡的直接通路由于法国的法兰西斯一世与神圣罗马帝国皇帝查理五世之间战事的爆发而被切断。加尔文不得不绕道日内瓦，它最近已经从其邻近的萨伏依公国独立出来。日内瓦当时在法国人法雷尔(Guillaume Farel)和维若特(Pierre Viret)的领导下已经开始了有争议的改革，由于刚刚驱逐了该城的主教而正处于一种混乱之中。他们听说加尔文来到该城时，就要求他能够留下来，帮助这里的宗教改革。他们需要有一位好导师。加尔文勉强答应了。

他试图为日内瓦教会在教义和纪律上提供一个坚实基础的努力遇到了顽强的抵抗。经过一系列的斗争后，事情在1538年的复活节终于达到了顶峰：加尔文被驱逐出这个城市，前往斯特拉斯堡避难。在比其预计的时间晚两年到达斯特拉斯堡后，加尔文开始努力地试图弥补失去的时间。他连续地写出一系列重要的神学著作。由于任该城讲法语教会的牧师，加尔文也亲身经历到一个改革宗牧师在实践上所遇到的问题。他与斯特拉斯堡的改革者布塞(Martin Bucer)的友谊，也使加尔文能够提出他对城市与教会之间关系的思考。

1541年4月，加尔文被请求返回日内瓦。在他不在期间，这里的宗教与政治情况日益恶化。市政请求他返回，来恢复这个城市的秩序和信心。重新返回到日内瓦的加尔文，面对现在的处境，是一个远比他在三年前要更有智慧和经验的年轻人。他在斯特拉斯堡的经历使得他现在对教会本质的思考具有了新的现实

主义色彩，这在他随后关于这个领域的写作中反映出来。到他 1564 年去世前，他已经使日内瓦成为一个国际性的、以他的名字为人所知的改革运动中心。加尔文主义现在依然是人类历史上最具影响力和重要意义的思想运动。 215

六、英格兰的宗教改革

与大陆的情况相比，英格兰的宗教改革走的是一条多少有些不同的路。尽管在教会内也存在着一定的改革压力，但改革的重要力量则来自于 1509 年登上王位的亨利八世。1527 年，亨利迈出的第一步就是解除他与阿拉贡的卡瑟琳之间的婚姻。亨利作出这个决定是出于其对王位继承的担心，因为这个婚姻中唯一的孩子玛丽·都铎（Mary Tudor）是一个女性。亨利希望有一个男性的继承人。教皇拒绝解除或废除亨利的这桩婚姻。



图 7.13　亨利八世，1540 年。荷尔拜因（Hans Holbein the Younger，1497—1543）作。Rome, Galleria Nazionale, Palazzo Barberini, AKG-Images/Nimatalla.

如果我们因此认为英格兰的宗教改革源自于教皇对亨利离婚要求的拒绝的话，这是很不恰当的。这只是一个因素。亨利逐渐地表现出他在趋向这样的政策，即在英格兰用他自己的权威来替代教皇的权威。创建英国国教会就是为了这个目的。亨利似乎并不太在意教义或神学，而是倾向于关注宗教与政治权力之间的实践关系。他任命克兰麦（Thomas Cranmer，1489—1556）为坎特伯雷大主教，这为英国教会带来了至少某种程度的新教影响。

亨利于 1547 年去世，继承王位的是他的儿子爱德华六世。爱德华继位时尚未成年，因此真正的权力掌握在他的大臣手中，他们都具有极强的新教倾向。克兰麦在爱德华统治时期仍然任大主教的职位，他有能力在公共敬拜中引入明显

的新教形式，并且鼓励一流的新教思想家（如布塞、殉教者威尔米革立）定居在英格兰，以指导改革的神学方向。然而，爱德华于1553年去世，这给国家的宗教状况带来了震荡。

爱德华的继任者是玛丽·都铎，她对于天主教非常同情。她采取了一系列行动来压制新教，试图恢复天主教。有些措施极不寻常，其中最闻名的就是1556年在牛津公开烧死了克兰麦。克兰麦的坎特伯雷大主教的位置由波勒（Reginald Pole）接替。在玛丽去世的1558年，天主教还没有完全恢复。在伊丽莎白一世继承王位后，她要采取怎样的宗教政策并不是很明显。结果就是，她所采取的宗教政策十分复杂，目的像是一方面想要同时安抚新教和天主教，另一方面又能让王后对宗教事务具有至高权力。通常所谓的"伊丽莎白方案"（1558—1559）把英国国教会建成一个改革的主教制教会，它具有大量新教的信仰条款和更多的天主教礼仪。没有人对这个结果真正感到完全地满意，它被广泛地看作是一种妥协的结果。但是，它却让英格兰从一种宗教紧张中脱离出来，避免了在欧洲大陆其他地区所发生的严重宗教冲突。

216

七、 新教的主要特征

我们已经看到，新教是一场极其多样化的运动。然而，如果考查新教教会的礼仪和主要教义，如奥格斯堡信条（Augsburg Confession，路德宗，1530年）、海德堡教理问答（Heidelberg Catechism，改革宗，1562年）及三十九条信纲（Thirty Nine Articles，圣公会，1563年），我们会发现，有一些中心主题可以看作是这个运动的核心主题。它们包括以下的几方面。

(1) 反对教皇的权威。新教认为教皇的权威是建立在一些无根据的基础上，因而希望返回到更简单的教会领导模式上，就如在新约中所看到的那样。因此，某些新教教会保留了主教制的教会管理，认为这是维护教会信仰和秩序的合理方式，而且也符合圣经。

(2) 特别强调圣经的优先地位。宗教改革树立了通常所谓的"圣经原则"，即支持基督教思想的基础和终极标准是圣经。这并不意味着新教作家在自己的思想过程中反对理性或传统，而只是意味着他们把理性或传统的地位看作是低于圣经的。英国作家奇林沃斯（William Chillingworth，1602—1644）在其著名的表白中对这一信念给出了一个特别表达："唯独圣经才是新教徒的宗教。"

(3) 新教教会反对中世纪的圣礼体系，这个体系包含有七种圣礼。他们认为只有两个“福音的圣礼”——洗礼和圣餐，后者也称为主餐、弥撒或纪念餐。

(4) 天主教与新教之间最明显的区别之一表现在上面提到的圣礼上。天主教会的弥撒是“一种圣餐”，即他们只允许平信徒在圣餐中领受面包（而神职人员则可以领受面包和葡萄酒）。这种实践方式的起源现在难以稽考，自中世纪就在西方基督教中广泛流行。相反，新教教会的圣餐则是“两种圣餐”，即平信徒可以同时领受面包和葡萄酒。

(5) 在中世纪的天主教会中，在神职人员与平信徒之间存在着明确的区别。祝圣礼被认为赋予了神职人员某些特别的和不可抹煞的特性，使得他们与平信徒区别开来。在新教中，一般地说牧师与平信徒的区别仍然存在，但却是在完全不同的意义上。主要的新教思想家都广泛地接受了“信徒皆祭司”的观点，认为所有的信仰者在某种意义上都是祭司。因而，专职牧师与平信徒的区别只在于他们在教会中所起的作用不同。 217

(6) 新教反对所有与炼狱有关的天主教信念，认为它们没有圣经的根据。与此相关的为死者祈祷的实践也随之被抛弃。

(7) 新教普遍接受了对于马利亚的质疑态度，认为把她作为基督徒顺服的典范来崇拜有偶像崇拜之虞。在新教教会中对于马利亚崇拜普遍持反对态度，并且反对与此相关的一系列关于圣徒能够作死者与活人之间中保的信念。

关于天主教与新教之间的区别还可以给出许多其他的例子，有兴趣的读者可以参考第十六章（见边码 261—274 页）中对基督教各种不同风格之间差别的讨论。然而，看到天主教与新教之间在很多领域仍然存在着一致也是很重要的，这一点很容易被差别所掩盖。

八、 信仰的认信：新教正统

我们在前面看到，新教运动的最初阶段非常动荡。大约从 1520 年到 1560 年，这个运动主要关心的是扩张地界，向前推进。但一种看法的转变在 16 世纪 60 年代的某个时候，或许是在 1564 年加尔文去世之时，就似乎出现了。此时这个运动，由于感觉处在被围困之中，关心的是如何为自己辩护。这种转变的出现涉及两个方面的一般性主题。

首先，在特兰托公会议之后，天主教的信心得到了很大的恢复。新教被迫认

识到，试图让一个接一个国家接受宗教改革的观念似乎是不现实的。天主教开始收复那些一度对宗教改革表现同情的区域，并且巩固了那些一直对其保持忠诚的地区。新教现在面临的任务就是保持其现有的成果。这种防守策略的重要部分是严格地确立其自身的神学规范，以使新教能够与天主教区别开来。教义的纯洁性或“神学的正确性”就显得尤其重要。因此，新教的神学家们不断地把他们的注意力集中在对其神学正统性的规范和辩护上。

其次，欧洲大陆上两个主要类型的新教——路德宗(又译为信义宗)与改革宗(或加尔文宗)——之间存在的张力也在增强。此前人们一般认为德国各地区出现的新教都属于路德宗，但在16世纪60年代，加尔文主义开始在德国产生重要影响，这加剧了该区域路德宗教会与改革宗教会之间的张力。路德宗的神学家发现自己同时在两条战线上作战，一方面要反对加尔文主义，另一方面要对抗天主教。因此，区别这两种类型的新教就变得越来越重要。这导致在神学或教义上有意地要把两者严格地加以区别的努力。结果对“正确教义”的关怀就具有决定性的意义。也正是因为这个原因，“新教正统”(Protestant orthodoxy)才在这一时期被用于指新教(Protestantism)。

“认信主义”(confessionalism)或“第二次改革”(Second Reformation)被用以描述强调教义正确性的过程，这一点在新教教会历史的这一阶段非常典型。在16世纪60年代及之后的时期，德国的宗教和政治之间的张力越来越大，这导致了“路德宗”和“改革宗”之间的区别越来越显著，“路德宗”和“改革宗”这两个词语被用来指称宗教改革内部发展出来的两个主要认信。在宗教改革的早期，改教家把自己看作福音派(evangelicals)——致力于一般神学教育和改革运动。然而，到16世纪后半期，显然改教运动内部出现了一个主要的分叉(如果它没有从一开始就存在的话)。这一分裂的政治根源或许可以追溯至无果而终的马尔堡会谈(Colloquy of Marburg, 1529)，尽管其思想根源肯定更为久远。

218

截至16世纪50年代，政治上的分裂已经基本结束。该运动的一个派别——其范围大致与德国领土一致——把路德、他的要理问答以及奥斯堡信条视为神学权威，而莱茵兰和瑞士的城市承认加尔文、《基督教要义》以及《海德堡要理问答》的权威。尽管两个运动都明显视自己为同一传统的继承者，但不同政治和教会论上的发展——尤其是认信主义的兴起——导致了对两者分歧的强调，而不是对共同之处的强调，尽管这些共同之处曾经是宗教改革的根本

大计。各种新教宗派之间的争执几乎变得像是和罗马天主教的争执那么重要了。

这一关键的转变与“新教经院哲学”(Protestant scholasticism)关联在一起,后者与几百年前在中世纪教会中发展的经院哲学的形式存在着很多共同之处。它的重点放在对关键教义的理性证明和辩护上,而这反过来又被用来证明和维护该特定宗派的纯正性,一方面反对其他类型的新教,另一方面反对天主教。在许多人看来,这种形式的基督教过多地偏重于人头脑中的东西,而没有足够地关注人心中的东西。正是这个信念奠定了敬虔派兴起的基础。这点我们现在要来讨论。首先,我们来看一下新教正统的英国版本,它通常被称为“清教主义”。清教主义在17世纪产生了相当巨大的文化和政治影响力。

九、 英语世界中的新教:清教主义

“清教徒”(Puritan)这个词原本是贬义的,用来侮辱伊丽莎白一世时期英国国教会中想要接受更多改革宗信念和礼仪(如废除主教制)的信徒。剑桥大学是清教运动的主要中心,而其中的以马内利学院则是清教神学和教牧思想的重要发源地。官方对这些思想的敌意导致了小的分离主义群体的出现,它们从国家教会中“撤离”出来,以抗议其对自身改革的不彻底。这些分离主义群体中最重要的一个即“布朗主义者”,它是以布朗(Robert Browne,约1550—1633)的名字命名。

在政府的迫害下,分离主义者们最初在荷兰寻求避难。然而,其中一部分人后来又返回到英格兰,在英格兰建立起公会(congregation)。这些群体可以看作是现代浸信会的前身,它们在清教运动时期特别兴盛,据估计在英格兰约有近300个这样的公会。随着查理二世的复位,这些浸信会发现自己再一次地面对官方的敌意。直到18世纪末,他们才得到一定程度上的接受和稳定。 219

这其中的一个群体值得特别注意。这个分离主义公会是1606年在诺丁汉的斯克如比(Scrooby)建立起来的,以罗宾逊(John Robinson,约1575—1625)为其牧师。官方日益增长的敌意迫使该公会于1609年转移到荷兰的莱顿(Leiden)。然而,荷兰的处境也并不让他们感到满意。于是公会把目光投向美洲,那里已经向欧洲定居者开放。1620年9月6日,102名该公会的成员乘坐“五月花号”启程开往美洲。他们在马萨诸塞州建立的殖民地被许多欧洲人——那些对本地区宗教

生活不满意的人——看作是一个典范。

尽管清教运动的影响在英国国教会中日益增长，它还是不断地遇到来自教会和国家的强烈敌意。然而，那个时期大众对君主政体日益增长的不满，使清教运动得以被民主势力所认同。随着国王与国会之间的紧张日益加剧，清教运动被认为是国会势力的忠诚支持者。内战的结果是查理一世被处决，克伦威尔(Oliver Cromwell)领导的清教共和国于17世纪50年代被建立起来。然而，查理二世的复辟使得清教运动作为英格兰的一股重要的政治与社会势力，最终衰弱下去。

不过，清教运动在其他地方产生了重大影响。由于对英格兰的宗教处境感到不满，许多英国的清教徒都移民到美洲，也把他们的信仰带到了美洲。马萨诸塞湾成为清教运动的中心。在许多学者看来，这一发展对美国历史具有决定性的影响，而且为美国作为一个具有强烈的特殊宗教认同感的国家的出现奠定了基础。

在此值得一提的一个人物是清教徒诗人安妮·布拉兹特里特(Anne Bradstreet, 1612—1672)，她乘坐阿贝拉(Arbella)号船航行到新英格兰，抛弃了原来相对舒适和有文化氛围的生活，进入仍可算作蛮荒之地的马萨诸塞州。从她的诗歌(今天依然被人阅读)可以看到，她努力使信仰和生活结合起来，尤其是在面对来自新环境的挑战和危险时。其中一篇悲痛的诗歌写于1666年的7月，当时她的房子刚被大火焚烧。在诗歌中，她将地上之家的脆弱和短暂与她对永不毁坏的属天之家的盼望进行了对照：

> 高天之上你有一房屋，
> 设计建造者是那位大能者，
> 它的装饰荣耀华美，
> 地上之家消失，它却永远屹立。
> 那房已买定，款已付清，
> 是主的充足预备。

十、 内心的基督新教：敬虔主义

当正统派在主流新教中的影响日益扩大的时候，它的缺陷也显明出来。从

积极的方面来说，正统派所关切的是对基督教真理进行理性的辩护，所关切的是其教义的正确性。然而，这同时带来的是学术上的优先性，追求的是逻辑上的严密，而忽略了与每日生活有关的神学问题。“敬虔派”这个词源自于拉丁词 pietas（亦可译为“虔诚”、“敬神”），它最初是一个贬义词，是这个运动的反对者们用来嘲笑其对基督教教义中有关日常基督徒生活之重要性的强调。

通常人们把斯彭内尔（Philip Jakob Spener）的《虔诚的愿望》（*Pia Desideria*，1675）的出版看作是这个运动的开始。在这部著作中，斯彭内尔为三十年战争（1618—1648）后路德宗教会的状况感到哀伤，并为复兴他那个时代的教会提出了建议。他的建议重点放在个人研经的基础上。这些建议为学术性的神学家所嘲笑。但是，后来证明它们在德国的教会中拥有自己的影响，反映出人们面对战争带来的社会动荡对正统派表现出的无能为力越来越失去希望和耐心。对于敬虔派来说，教义的改革必须伴随着生命的改变。 220

敬虔派在其发展中表现出不同的方向，特别是在英国和德国。在德国，该运动在 18 世纪上半叶很有影响力。亲岑道夫（Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf，1700—1760）建立了一个通常被称为“亨胡特弟兄会”（Herrnhuter）的敬虔派群体，这个名字是由其所在的亨胡特镇的名字而来。亲岑道夫远离那个时代被他视为沉闷的国家主义及贫瘠的正统派，他强调的是“心灵宗教”的重要性，它是建立在基督与其信仰者亲密的和个人的关系上。这里所强调的一个因素就是“情感”（与正统派的理性和教义相对应），这或许可以看作为后来德国宗教思想中的浪漫主义奠定了基础。亲岑道夫对将信仰据为个人所有的强调体现在他的“活的信

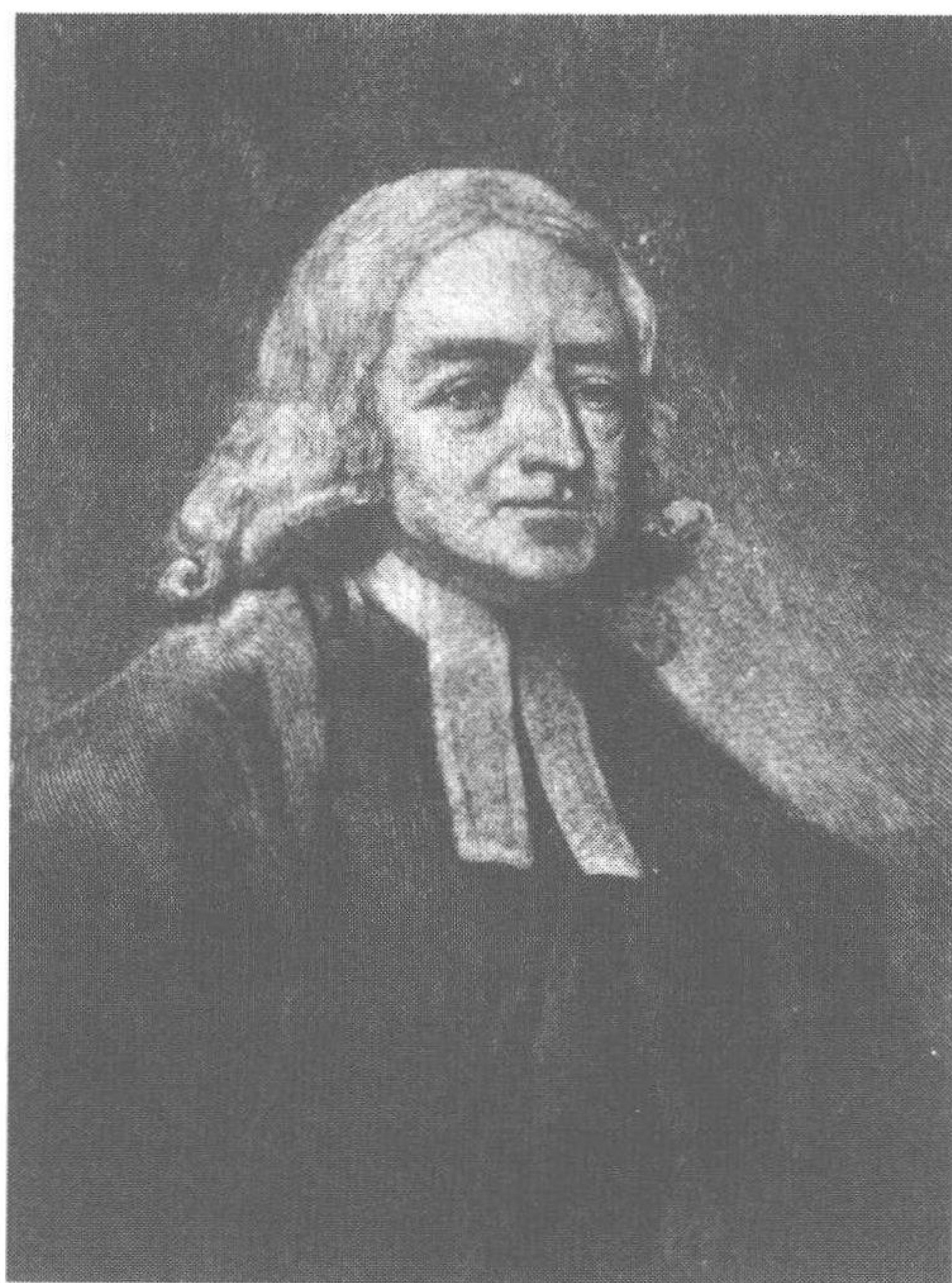


图 7.14　约翰·卫斯理，19 世纪雕塑。私人收藏/www.bridgeman.co.uk。

"这种表达中，他以此来反对流行的新教正统派的唯名论思想。

许多这种思想借着约翰·卫斯理(John Wesley，1703—1791)的影响而在英|扎了根。约翰·卫斯理是英国国家教会中循道宗运动的早期创始人和领袖，这`运动后来成为以循道宗(Methodism)命名的教派。由于认为自己"尽管已经得y但还缺乏信心"，卫斯理于1738年前往亨胡特参观，他所看见的给他留下了深刂的印象。敬虔派对"活的信仰"的强调，以及亲身经历在基督徒生命中所起的乍用，导致了他1738年5月在阿尔德斯门大街聚会时的悔改，那时他感到他的心"异常的温暖"。卫斯理强调基督教信仰中亲身经历的侧面，这与同时代的英国自然神论形成了鲜明的对照，在英国带来了宗教的复兴。亨廷顿伯爵夫人(Countess of Huntingdon)斯琳娜(Selina，1707—1791)在这次复兴中起到了尤其重要的作用。她在英国各地建造了讲台，轮流邀请优秀的复兴布道家来讲道。

在英国敬虔派运动内部出现了紧张关系，尤其是在涉及恩典教义的问题方面：两位卫斯理(约翰及其兄弟查尔斯)都是阿明尼乌主义者(Arminians)，而他们的同工怀特菲尔德(George Whitfield)却是加尔文主义者(Calvinist)。尽管在敬虔派各分支间存在着差别，但它们都成功地使基督教信仰与普通信仰者的生活世界关联起来。注意到下面这一点或许是重要的，那就是18世纪法国大革命所具有的强烈反宗教的基调，部分地是由于在这个地区尚无任何真正能够与之抗衡的敬虔派。因此，敬虔运动应被看作是对单方面强调教义的一种反抗，它希望信仰能够与人性的最深层面关联起来。

十一、 大觉醒：美国的新教

北美洲的基督教主要是由那些逃避当时欧洲宗教迫害的难民带来的。因而第一批到达北美的定居者们对其基督信仰普遍极为委身。大多数早期移民是讲英语的新教徒，他们来北美是为了逃避在英国的宗教迫害，尤其是在詹姆斯一世和查理一世在位期间。

新英格兰最早的移民定居在马萨诸塞海湾地区。然而，弗吉尼亚的低洼海岸地区也很重要。詹姆斯敦(Jamestown)建于1607年，这个殖民地吸引了很多来自英国的难民，尤其是在查理一世在位期间。与当地印第安人的关系问题是他们尤其需要考虑的。约翰·艾略特(John Eliot)于1631年到达马萨诸塞，他对住在波士顿地区的土著印第安人的文化和语言颇感兴趣，甚至努力学习并掌握

了内蒂克语(Natic,这是阿尔贡金语在本地的一个变体)。他开始用这种语言来讲道,并且为其在本地区的宣教工作赢得了支持,并最终成功地在1649年得到了国会的批准,在新英格兰建立了福音传道会(Society for the Propagation of the Gospel)。

有关基督教和美洲土著文化之间的遭遇,或许最被人纪念的事件与波卡洪塔斯(Pocahontas, 1595—1617)有关。她是一位印第安公主,是波瓦坦(Powhatan)的女儿,其父亲是位于弗吉尼亚低洼地区的阿尔贡金印第安部落很有权力的酋长。有很多奇闻异事都与波卡洪塔斯归信基督教以及她与约翰·史密斯上尉的关系有关,其实这些传说肯定是以确凿的历史为基础的。她于1614年与约翰·罗尔夫(John Rolfe)结婚,而这一婚姻在新移民和美洲土著人之间带来了长时间的和平。波卡洪塔斯受洗之后取了基督徒的名字利百加(Rebecca)。有一次,她航行去英国推动弗吉尼亚公司的工作。这次航海旅程之后她便去世了。

尽管当时定居在这一地区的一些人是安立甘宗信徒,有证据显示,也有许多人是清教徒,他们认为英国在逼迫他们,所以就离开了英国,到新世界去寻求宗教宽容。对他们来说,大西洋就相当于红海;查理一世和劳德(William Laud)主教统治下的英国就是新埃及。他们的经历与圣经中对出埃及的伟大叙述(即上帝的子民离开埃及地)十分相似,而且他们也在上帝为他们预备的新土地上定居下来,这些共同点极其显而易见。

1620年清教徒先辈们就从普利茅斯开始了划时代的旅程。在1627年到1640年期间,约有4 000人跨过了危险重重的大西洋,定居在马萨诸塞湾的沿岸。对他们来说,美洲是一块应许之地,而他们就是选民。他们被他们埃及地残酷的法老驱逐出来,现在已经定居在这块流奶与蜜之地。他们要在这异国他乡建立起新的耶路撒冷。他们离他们的出发地是远了,但离上帝更近了。 222

但是到18世纪前四分之一结束的时候,对许多人来说,基督教在新世界已经迷失了自己的道路。在17世纪初,新英格兰的教会还只承认那些能够见证自己亲身经历过悔改的人为正式成员。可是随着时间的推移,能够确认自己有过这种经历的人越来越少。然而,多数的人依然希望有某种教会方面的联系——如让自己的孩子受洗,或按基督教的方式举行葬礼。自17世纪60年代以后,“挂名”的成员就出现了:任何一个准备接受基督教真理以及教会道德纪律的人都能够让他或她的孩子受洗。

这不可避免地带来这样的结果：自18世纪初开始，很大比例的教会成员是"名义上的"或"半途的"。他们可能参与教会，听讲道；他们会让自己的孩子受洗；他们会认识到基督教是真理，并且在道德上是有帮助的；但最终，他们是未悔改的人。基督教和教会成员被看作只是美国社会的一个部分。受洗和去教会似乎是好公民的一个方面。

物质条件的改善也带来对信仰的漠然，并且很快反映在道德上。基督教在新大陆的未来似乎让人迷惑。一种无所依托、萎靡沮丧的情感出现在这个时期很多基督徒的作品中。在早期那些北美基督徒的生活和作品中流淌出来的使命感逐渐消失了，年老的基督徒开始有强烈的怀旧情绪，怀念他们年轻的时代。

在1734年，美国殖民地的宗教面貌发生了巨变。"大觉醒"突然爆发，尤其是在马萨诸塞州的北安普敦地区，这都是聆听爱德华兹布道的结果。爱德华兹把对这些事件的描述写在《对上帝奇妙工作的忠实叙述》(*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*)这本书中，它唤起了国际上对这场觉醒运动的关注。随着复兴在新英格兰的继续，新近自英格兰到这里的怀特菲尔德(George Whitefield, 1714—1770)给这场运动赋予了新的意义。

这种复兴运动给美国的基督教带来了持续的影响。它为不固定在任何特定教会的巡回讲道者奠定了位置。它削弱了官方教会牧师的权威，后者在公众对宗教的兴趣达到高潮之际，深感自己的位置受到了威胁。大众文化的基础已经奠定了，基督教不再是那些致力于维护这个已有社会秩序的教牧精英们的专有之地，而是成为一个直接面向大众的公众运动。官方教会的牧师拒绝怀特菲尔德在他们的教堂中讲道。他就在城镇周围的空场地上讲道，吸引了大量从未进过教堂——就是拒绝了他的那些教堂——的听众。或许在这场运动中最深感受到威胁的群体就是那些英国国教的殖民地牧师们，因为他们是现有社会秩序的捍卫者。因此可以不夸张地说，美国革命的根源在于新的美国大众宗教与英格223 兰官方宗教之间日渐疏远的事实。在"大觉醒"这一代人期间，殖民地就开始反抗。

十二、 罗马天主教的复兴

有证据表明，当宗教改革来临时，天主教会几乎措手不及地面对那些向其提出的挑战。因此，宗教改革的新观念相对于天主教的传统而言，就占据了明显的

优势。例如，很少有天主教的神学家能够或愿意用欧洲的日常语言，如法语和德语来写作。路德和加尔文用读者自己的语言直接向他们表述（而不是用学者所喜爱的拉丁语），这个策略胜过了他们的对手。

有一本特别重要的福音书籍是用欧洲的一种主要语言写的，这本匿名的《基督的救助》（*The Benefits of Christ*）于 1543 年用意大利文发表。它的作者至今仍不得而知，然而，它的影响却是非凡的。根据同时代的一个资料，这本书在威尼斯所出的第二版，六年间就售出了 40 000 本。或许最重要的是，圣经被译成了日常的欧洲语言，这使得它能够为普通大众所阅读。最有影响的译本之一就是马丁·路德的《德文圣经》，它对德语的形成具有巨大的影响。丁道尔（William Tyndale，约 1494—1536）1526 年发行的新约英文译本对于英语世界也具有同样的影响。天主教一直以来都在依赖拉丁文的"武加大译本"，而这个译本在关键点上被日益看作是不准确和不可靠的。

第二点与天主教对早期教会思想的认识有关。早期福音派的作家，如菲利普·梅兰希顿，都能够论证宗教改革是回到早期教会的观念与实践，而其天主教的对手则对那个时期的著作了解较少，因此不能够回应这一点。对这点的一个完美说明就是发生在 1536 年 10 月的洛桑论辩（Lausanne Disputation），那时，加尔文要回应这样一种说法：福音派忽略了教父（即最初五个世纪的基督教作家），认为他们在教义上不具有权威性。加尔文认为根本不是这样，福音派不仅比其天主教对手更尊重这些教父，而且对他们更为了解。于是，加尔文信手从教父的著作中抽出一系列引证，包括它们的出处（显然完全是出自于记忆），这一点彻底瓦解了他对手的自信心。西普里安被精确地引用（"在其书信集第二卷，第三封信"）；对克里索斯托的引证更加准确（"第 21 篇讲章的中间部分"）。这个插入所产生的戏剧性效果相当明显。然而，如果更仔细地查看加尔文的引文就会看到，加尔文对教父的引用常常脱离了语境，忽略了可能导向其他不同于加尔文的解释的材料。而他在洛桑（其实也包括其他地方）的对手们则缺少这样的能力来反驳他。

第三点是，天主教会发现自己在教学法方面落后于改教家。在宗教改革的第一阶段，改教家就认识到要理问答材料的重要性，他们使用这些材料使宗教改革的观念能尽可能地被理解和接受。这方面的一个经典样本就是路德的《小要理问答》（Short Catechism，1527），这本书将他的观点以清楚简明的方式表达出 224

来。很长时间以后，天主教才有相应的教理问答出现。

除了上述三点，天主教在抵抗崛起的新教时还面临一个困难。哈布斯堡王室和瓦罗亚王室的冲突正好发生在 16 世纪 30 年代到 1544 年这段关键的时期，这意味着两股主要的天主教力量正在相互争斗。这为各种形式的新教扩展和巩固它们在德国和其他地方的影响提供了机会。而“施马加登联盟”（Schmalkaldic League，1531 年 2 月）则将路德宗和改革宗的力量联合起来，共同面对来自于查理五世皇帝的军事威胁，以确保当时新教的安全。

然而，所有这一切后来证明只是暂时的困难。不久以后，天主教作家就用欧洲的日常语言写出了高质量的著作。当天主教学者拿出更多的时间来研究教父时代时，他们就更加坚定地认识到早期教会与自己时代的连续性。天主教的教理问答也开始出现了。随着 1544 年哈布斯堡王室和瓦罗亚王室冲突的结束，查理五世的军队得以将自己的注意力转向并击败新教的军队。到 1544 年末，施马加登联盟已经被击溃。奥斯堡宗教和平会议（1555 年）最终达成了这样的著名原则“cuius regio，eius religio”（大意为“谁的地区，谁的宗教”）。这基本上确定了路德宗、改革宗和天主教在中部欧洲的影响范围。

然而，人们普遍承认，在这一时期，天主教会最重要的功绩就是特兰托公会议对宗教改革所作的官方回应。这一决定把教会放在更加强势的位置上，以巩固自身。关于这一发展的重要性，我们要更详细地探讨一下。

十三、 特兰托会议

学者们同意，特兰托公会议的召开是 16 世纪宗教历史上一个具有决定意义的里程碑。会议开始于 1545 年 12 月，随后数度被延期。1547 年发生在特兰托的瘟疫迫使会议转移到博洛格纳（Bologna），并一直推延到 1551 年。再一次延期发生于 1552 年，起因于德国对皇帝权威的反叛（最终在奥斯堡宗教和平会议上得到解决）。会议一直到 1562 年才重新恢复，并在次年达成决议。

特兰托公会议为什么没有早点召开？主要原因是由于当时在欧洲燃起的战火。查理五世皇帝正忙于与法国国王的战争。这场战争尚在进行之际，法国和德国的主教们很难坐在同一张会议桌前。1537 年人们曾试图在曼图亚（Mantua）召集一次改革会议，但这个计划由于战争而流产了。在 1542 年曾有过另一次尝试，但这次仍没有成功。然而，1544 年 9 月的克雷皮和平协议（Peace of Crepy）结

束了法国与德国间的敌对。两个月后，教皇保禄三世发布了召集特兰托公会议的谕令，目的在于解决神学争论、改革教会，把基督徒从土耳其侵略者手中解放出来。会议原计划于 1545 年 3 月开始，但出于多种原因被推迟到年底。

这次会议对于天主教在 16 世纪其余时间及以后世纪的发展都产生了重要的影响。它通常被看作是自尼西亚公会议（325 年）到梵蒂冈第二次大公会议（1962—1965 年）之间最重要的一次会议。它的主要成果可以概括如下。 225

1. 澄清了天主教的教义。如前面所指出的，天主教中，在什么应被看作“教会官方的教导”、什么只是“个人的私人意见”这个问题上存在着不少的混乱。这一点对于称义的教义来说尤其重要，它在 16 世纪 10 年代路德的改革运动中占据着核心的位置。许多传统的天主教教义和实践被再次确认，包括一种的圣餐、圣经“武加大译本”的权威性（尽管该译本在 1546 年被要求修订，并于 1592 年完成），及七种圣礼的必要性。

2. 清除教会中的各种弊端。中世纪晚期的教会被一系列的弊端所困扰，它们大大地削弱了教会在大众中的声望。神父或主教常常不在他们的教区或主教区。有些神父偶尔还兼管几个教区，从中捞取大量收入，却并没有付出必要的教牧关怀。特兰托公会议通过对主教和神父制订了严格的规定而清除了这些弊端。

在这一时期出现的一个重要的发展是耶稣会的兴起。他们通常以“耶稣会士”（Jesuits）而为人所知。接下来我们就来看一下耶稣会的情况。

十四、 耶稣会

耶稣会是由伊格纳修·罗耀拉（Ignatius Loyola）建立起来的。罗耀拉本是一个职业军人，1521 年由于腿部受伤而退役。在养伤期间，他读到圣徒的传记，开始意识到以军队为其典范的那种严格的纪律对于信仰生活的必要性。他对纪律之重要性的强调可以从其最重要的著作《属灵操练》（*Spiritual Exercises*）一书中看到，这本基督教灵性神学方面的书是他在 1522—1523 年期间写成的。这些操练涉及为期四周的祷告、默想和反思，目的在于深化读者对基督的委身。这一著作可算一种指导手册，帮助他们将来在属灵争战中有的放矢地战斗。 226

当耶稣会于 1534 年成立之时，罗耀拉和其 6 个同伴构成了该会最初的核心。这个组织在 1540 年得到了教皇保禄三世的认可。从那时起，它就迅速地扩



图 7.15　伊格纳修·罗耀拉，耶稣会创始人。孔特(Jacopino del Conte, 1510—1598)于 1556 年作。Rome, Curia Generalizia of the Society of Jesus, General's study, AKG-Images.

大。这个修会的异乎寻常之处在于，它在与宗教修会有关的三个传统誓言中又加入了第四个，即在关于贫穷、独身和顺服的誓言之外，耶稣会还要求成员起誓绝对地顺服教皇。事实上，耶稣会成为一个灵性的精英群体，它直接向教皇负责，教皇可以自由地以他认为对维护基督信仰和基督教会最为有利的任何方式使用他们。尽管耶稣会的建立并非出于宗教改革时期任何宗教上的论争，但很明显，与新教的对抗很快就成为耶稣会所追求的主要目标，这点特别表现在第一次特兰托公会议之后。

到罗耀拉去世的 1556 年，修会已经超过一千个成员，在意大利、西班牙和葡萄牙产生了重要的影响。这种影响在宣教和教育领域表现得特别明显。耶稣会的宣教工作始于 16 世纪，其所散布的领域遍及巴西、中国、印度、日本和马来半岛。在教育领域，耶稣会建立了严格的研究体制，以确保修会在思想领域达到领先。"研究方法"(Ratio Studiorum)出版于 1599 年，主要集中在文学、哲学和神学领域，竭力在当时的文化和神学争论中建立起耶稣会的领先地位。这个在教育方面的遗产今天还能够看到，尤其是在美国。

十五、 天主教灵性神学的复兴

人们普遍同意，16 世纪天主教教会中，特别是在西班牙，其最重要的发展与灵性神学的复兴相关。这一时期最著名的人物之一是十架约翰(John of the Cross, 1542—1591)，他是一个与阿维拉城有关联的加尔默罗会修士，他于 1572—1577 年间曾在那里任教职。在他一系列的著作中，如《灵魂的黑夜》(*The Dark Night of the Soul*)和《登上加尔默罗山》(*The Ascent of Mount Carmel*)，约

翰都强调，信徒需要达到与上帝的神秘联合。这种“灵魂的黑夜”的思想对那些正经历属灵试炼的人特别有帮助，被认为是他对灵性神学的最有意义和最持久的贡献。灵性神学的复兴是一段令人兴致盎然的时期，对这一时期的讲述通常是以阿维拉的特雷莎(Teresa of Avila，1515—1582)为中心的。特蕾莎在还是个小女孩的时候就生发出对灵性追求的兴趣。1535 年，她在阿维拉成为加尔默罗会(Carmelite)的修女。在这一时期，这一女修道院对修女没有特别严格的要求。特蕾莎感到祷告的生活枯燥无味，难以为继，而且毫无回报，她甚至到达完全放弃的边缘。然而，在 1554 年，她获得了一次强烈的归信经历。这次经历使她得出以下结论：她过去一直是在仰赖个人的努力，而不是让上帝来更新和复兴她，赐给她“甜蜜和荣耀”。在这次经历之后，她首先向一位属灵导师寻求辅导帮助，但导师告诉她那很可能是出于撒旦的，这使得她对于自己的新经历的热情稍稍冷却了一些。然而，蒂亚戈(Deigo de Cetina)告诉她，她的经历是合理的，并且鼓励她专心默想基督的受难。

对特蕾莎来说，属灵更新和制度更新是密切相关的。在 1562 年，她在加尔默罗会内部开始了一场改革，创建了第一个“赤脚”(就是不穿鞋)加尔默罗女修道院，采用比在任何地方都更加严格的规则。这次改革为修会注入了活力，并且在 1568 年扩展到了加尔默罗的男修士当中。最早的男加尔默罗赤脚修士之一是十架约翰(原名为 Juan de Yepes)。在特蕾莎后期的事业生涯中，她遭到了穿鞋加尔默罗会成员激烈(甚至是暴力)的反对，后者反对她对宗教生活过于严苛的理解。尽管她的著作一开始被列为禁书，但很快她的属灵和文学功绩便得到了人们的欣赏。她在 1622 年被册封为圣徒。在 1970 年 7 月 18 日，教皇保罗六世(Pope Paul Ⅵ)将阿维拉的特蕾莎命名为有史以来第一位女教会“博士”(doctor)。

227

特蕾莎的三部最重要的著作是《生命》(*Life*)、《完全之路》(*The Way of Perfection*)、《内心堡垒》(*The Interior Castle of the Soul*)。她撰写《生命》一书有两个目的：一方面，记载她本人的属灵改变；另一方面，描述她的属灵经历和祷告的方法，但这两点都引发了争议。(她后来的作品《完美之道》以这些经验和方法为关注的中心，目的是使它们更加为人所知。)《生命》一书的初稿完成于 1562 年 6 月，并于 1563—1565 年间对其进行了修订，为要回应一些建议者的评论。一个尤其重要的补充是现在的第 11—22 章所包括的部分。在这一部分，应加尔西亚(Garcia de Toledo)的强烈要求，她系统地讲述了她对祷告的理解。一开始，人

们的回应大致都是很正面的，但特雷莎也树立了敌人，而且手稿在1574年被宗教裁判所没收。直到她去世之后，这一作品才被重新发现，并开始广为传阅。

尽管特蕾莎很重要，但许多人认为伊格纳修·罗耀拉（Ignatius Loyola）——耶稣会（Society of Jesus）的创始人——才是16世纪西班牙灵性神学复兴中的最重要的人物。最初，罗耀拉的事业在他那个时代是相当典型的。在卡斯提尔的皇家财政大臣（Royal Treasurer of Castille）的家中服事了一段时间之后，他加入了那颏拉公爵（Duke of Nájera）的军队。但是，在邦普罗纳（Pamplona）被围困（1521年5月）期间，他的腿受了伤，他对将来提拔不抱任何希望。他所受的腿伤需要长时间在罗耀拉城堡的家中疗养。他原本希望借着读一些小说来减轻被迫休息所带来的枯燥；但是，城堡的藏书并不特别丰富。最后，罗耀拉开始读路德维希（Ludwig of Saxony）的《基督生平》（*Life of Christ*，1374）一书，这本书提出了一种想象式投射的阅读方法，也就是使读者在阅读时将自己投射到圣经叙述的故事当中。

罗耀拉沉浸于这一本著作的结果便是他决定改变自己的生活，于是他变卖自己的财物，到耶路撒冷去朝圣。朝圣行动以失败告终。他被迫在芒莱撒（Manressa）度过了10个月（1522年3月到1523年2月），等待得到准许到罗马去，而从罗马再取道继续去耶路撒冷。在这一时期，他提出了一种研究灵性神学的一般方法，这一方法在《属灵操练》（*Spiritual Exercises*）一书中体现出来。这本书主要是为那些退隐灵修的人设计的，并不真正希望其他人阅读。然而，这本书的读者群却超越了它期望的读者范围。

《属灵操练》一书最鲜明的特点可以概括如下：

（1）它是一种想象式的读经和祷告方法。按这一方法，进行这种操练的人（他们常被称为"操练者"）在脑海中形成画面，来帮助祷告和默观。

（2）思考和默想的编排结构分明并具有渐进性，按照顺序分别讲解基督徒生活中的主要主题。专门用于《属灵操练》的四周时间要专注思考以下主题：罪及其后果；基督的生平；基督的死亡；基督的复活。

228

（3）使用退修导师。导师在操练期间指导操练者，让他们思考有关上帝的真理和自己的状况。进而自己作出决定，追求个人的改变和更新。

"伊格纳修式退修"（Ignatian retreat）很快便成为基督教生活中的一个稳定的特点。尽管伊格纳修的方法起源于16世纪，却在21世纪得到了许多人的欢

迎,因为现代人发现更具认知性或知识性的进路使人灵性枯干,对人毫无帮助。

十六、 宗教战争

新教的兴起和天主教的复兴不可避免地在整个欧洲引发了政治和社会的紧张。皇帝查理五世已经感觉到这些紧张关系,最终被迫通过1555年的奥斯堡宗教和平协议达成一种艰难的休战,结束了发生在路德宗诸侯和天主教皇帝之间长期存在的冲突。然而不久,这种冲突又在别处爆发了。

第一次主要的、看来直接是由宗教原因造成的欧洲战争发生于法国。在这场战争中,具体的张力来自于天主教与加尔文派——当地称为"胡格诺派"(Huguenots)。前面我们已经注意到加尔文是法国人。在他的一生中,他似乎把怎样以日内瓦为基地让他的祖国归信改革宗,看作是其使命的重要部分。1555年4月,日内瓦的档案记录了数个代表被派往法国那些有望成为加尔文派福音重镇的地区。其他地区也竞相回应,要求得到法国加尔文主义群体的帮助。

整个事情都是在秘密中进行的。在整个过程中,严守秘密对于日内瓦和法国这两方来说都是必要的。按照一天的行程划分,在隐蔽的地方修建起安全的房屋。一个地下的网络,就像第二次世界大战期间法国抵抗运动所使用的,能够让日内瓦来的人悄无声息地进入法国。到1560年,加尔文派已经在法国的许多重要城市站稳了脚跟,赢得了众多的支持。加尔文派的会众和影响都在快速增加,在法国进行彻底的改革似乎完全有可能。约有三分之一的贵族已经签字接受了加尔文的宗教观念。

据1562年报给科利尼海军上将的名单,那时在法国有2 150个胡格诺教会。现在很难证实这个数字。不过,一个合理的推测认为至少有1 250个这样的教会,在全国两千万人口中有超过两百万的信众。冲突随之而来,并于1562年爆发了战争。南特法令(Edict of Nantes)——其中答应保证法国新教徒的权力——让这个战事告一段落。但这个法令被后任的君王广泛地忽视,并且最终在1685年被路易十四废除,结果导致大批新教徒逃离法国。

欧洲地区也发生了其他宗教冲突。荷兰独立战争(1560—1618)具有强烈的宗教色彩。加尔文派的荷兰民众希望能够摆脱信奉天主教的西班牙人的殖民统治。在英格兰,其内战显然有其宗教的因素,反映出保皇党人和新教徒之间在对待政府的看法上,以及英国国教会的教义方面,都存在着深刻的分歧。

229 不过，到目前为止，最重要的宗教冲突则是三十年战争，战争从1618年一直持续到1648年。这场战争爆发的背景是在奥斯堡和平协议之后出现的紧张局势。在这个和平协议中没有把加尔文派考虑在内，而自1560年以来，它已经成为这个地区的重要力量。与路德宗及天主教比较起来，加尔文派不受官方保护。因此随着加尔文派持续地扩张，紧张也随之加剧。这次冲突的导火线是在波希米亚发生的反新教骚乱，而骚乱本身也反映出费迪南二世(Ferdinand Ⅱ)对天主教的热衷。波希米亚的贵族因为出现这样的事件向皇帝抗议，但却没有得到令他们满意的保证，他们因此发动叛乱，请求地方的加尔文派诸侯来保护他们。

叛乱引发广泛的冲突，涉及周围的国家和公国。它对德国经济的影响是灾难性的。当战争最终通过1648年的"威斯特伐利亚和平协议"(Peace of Westphalia)而告结束时，人们对于任何宗教冲突的热情已经消耗殆尽了。人们已经受够了，对和平的渴望使人们倾向于宽容，而对宗教争论越来越不耐烦。这为启蒙的如下主张奠定了基础：宗教关乎私人的信念，而不关乎国家政策。现在我们就要转到这个求知的文化氛围，它把理性主义、宗教复兴和革命混合在一起，并且在18世纪达到了高峰。

第四节　现代时期

自14世纪的下半叶，基督教日益成为欧洲的宗教。伊斯兰在几个世纪之前已经对基督教发动了"圣战"。到15世纪50年代，作为军事征服的直接结果，伊斯兰在欧洲的西南和东南部分稳固了自己的脚跟。尽管基督教会在欧洲以外的地区(最有名的是埃及、埃塞俄比亚、印度和叙利亚)也一直存在，但基督教在地域上已经受到限制。它的未来似乎让人忧虑。

在过去几个世纪中，最为戏剧性的发展之一就是基督教已经从这种危机中走了出来。到20世纪，基督教在美洲、澳大利亚、南非，以及许多南太平洋的岛国都已经成为占主流的宗教。尽管在欧洲之外有这样一个戏剧性的扩展，但在欧洲基督教却经历了一系列内在的挫折。在这一部分，我们将探讨与这一复杂的前进和后退、加强和衰弱的历史有关的一些问题。我们一开始所要指出的是针对欧洲宗教战争而出现的最重要的一种回应：宗教冷淡的出现。

一、 宗教冷淡在欧洲的出现

随着欧洲宗教战争的结束，欧洲大陆又恢复了一定程度的平静。尽管宗教的争论时断时续，但人们已经普遍接受了路德宗、天主教、东正教以及改革宗在欧洲各自区域共存的局面。宗教战争让人产生的厌倦感使人们对宗教宽容产生了新的兴趣。对于宗教多元性的宽容所作出的经典论述，可以在洛克的《论宽容的信》(*Letter Concerning Toleration*)中看到。

洛克对宗教宽容的论述是建立在以下三个一般性考虑的基础之上。首先，国家没有能力在不同宗教的真理主张之间作出判断。洛克指出，没有一种世俗的判断能够解决这样的问题。在这个意义上，宗教多元性是可以宽容的。其次，洛克论证说，即便有一种宗教能被证明优于所有其他宗教，然而，对其进行法律上的强化并不能达到该宗教所想要达到的目标。第三，从实用的层面上，洛克论证道，试图以强制达到宗教的统一，其结果要比继续存在宗教差别的情况更加糟糕。宗教的高压会导致内在的分裂，甚至战争。宽容是处理早期现代欧洲宗教多样化的唯一方法。 230

从洛克的分析中，人们很容易得出这样的观点，即宗教是公众无须关心的私事。个人的信仰应该被看作是私人性的，与公共领域无关。这种进路一方面肯定了宗教宽容，另一方面表明了宗教纯粹是私人的事务。随着启蒙的兴起，这种观点被进一步加强，即认为不同宗教只是对同一种实在的不同表达方式，而这种实在是可以通过理性认识到的。

在那一时期，人们越来越敌视那些对自己信仰过于严肃的人，这种敌视态度威胁着欧洲的和平和繁荣。洛克有关宽容的观点便是对这一状况的一种回应。另一种回应就是理性主义的崛起。如果宗教是导致忿怒、损害和不宽容的罪魁祸首，为何不完全去除它呢？启蒙运动视理性——而非上帝——为所有美好和真实信念的源头和仲裁者。这一问题就是我们接下来所要讨论的。

二、 启蒙运动：理性主义的兴起

这个通常被称为“启蒙”(the Enlightenment)的运动将西欧和北美的基督教带入相当不确定的一段时期。宗教改革以及随后而来的宗教战争所造成的创伤在欧洲大陆尚未得到医治，一个针对基督教的更新、更强烈的挑战就迎面而来。如果说16世纪的宗教改革向教会提出的挑战是使其重新思考那些表达自身信

念的外在礼仪和形式的话，那么启蒙运动所瞄准的则是基督教自身（而非其任何特定的形式）的理智基础，这使基督教在几个方面受到威胁。这种挑战的源头可以追溯到17世纪，这个世纪在欧洲大陆兴起了笛卡尔主义，而在英格兰则产生了影响日增的自然神论。当人们把关注的重点越来越多地放在揭示宗教的理性根源之时，这给基督教造成了相当负面的影响，这一点在下面的事件中将得到证明。

启蒙运动对传统的批评是建立在人的理性全能这个原则的基础上。我们可以分辨出这个信念的发展有如下几个阶段。首先，人们论证说，基督教的信念是理性的，因此能够承受对它的批判性考察。这种思路在洛克的《基督教的合理性》(1695)一书中，以及德国早期沃尔夫学派中，都可以看到。基督教是对自然宗教的合理补充。上帝启示的观念就这样被保留下来。

其次，人们认为，因为基督教的基本观念是理性的，因此能够从理性自身中推演出来。没有必要诉诸上帝启示的观念。随着这种看法被托兰德(John Toland)在其《基督教并不神秘》(1696)中，以及廷德尔(Matthew Tindal)在其《基督教与创世同样古老》(1730)中阐述出来，基督教就在本质上成了自然宗教的翻版。它并没有超越自然宗教，而不过是它的一个例证。所有的所谓“启示宗教”实际不过是人们对自然进行理性反思所能认识到的东西的确认。“启示”即意味着对已适用于启蒙理性的道德真理的合理确认。

231

第三，理性判断启示的能力得到肯定。由于批判理性是全能的，因此人们论证说，它有一种至上的资格来判断基督教的信念和实践，以消除任何非理性或迷信的成分。这种观点把理性稳固地置于启示之上。在1793年及随后的法国大革命年间，在巴黎圣母院人们把理性女神推上宝座就是一个象征。

启蒙运动基本上是发生于欧洲和美国的一场运动，因此它在文化上最常遭遇到的宗教形式就是基督教。这个历史观察十分重要：启蒙对宗教的总体批判其实常常可以具体化为对基督教的总体批判。正是基督教的教义被置于这种史无前例的批判性价值重估之中。正是基督教的经典——而非伊斯兰教和印度教的——被置于前所未有的批判性考察之中，既在文本方面也在历史方面。圣经被看作“仿佛与任何其他的书一样”(乔伊特[Benjamin Jowett])。正是拿撒勒人耶稣的生活——而非穆罕默德或佛陀——在经历着批判性的重建。

启蒙对待宗教的态度因地区的不同而有很大程度的差别，反映出一些与特

殊环境相关的地方特点。其中最重要的表现之一就是敬虔运动，或者以其在英美的形式广为人知的循道会。前面我们看到，这个运动十分关注宗教的亲身经历方面(例如，见卫斯理的“亲历的宗教”观念)。这种对宗教经历的关切使得基督教与大众的经历处境关联起来，从而与理智主义，如路德宗正统派，形成了鲜明对比，后者认为与之没有关联。敬虔运动在基督信仰与人的经历之间建立了稳固的联系，因此使基督教成为心灵(heart)的事情，而不仅是心智(mind)的事情。

前面我们已经见到，敬虔运动在 17 世纪末之前就已经出现在德国，而这个运动在英国的出现却是在 18 世纪，在法国则完全没有。启蒙运动在英国是发生在敬虔运动兴起之前，因此，18 世纪的福音大复兴几乎没有受到理性主义对宗教之态度的影响。然而在德国，启蒙运动则发生在敬虔运动兴起之后，因此它的发生是处在一个深受宗教信仰造就的环境，尽管它对已接受的形式和观念构成了严重的挑战。(有趣的是，英国自然神论在德国发挥影响的时间大致与德国敬虔派开始在英国发挥影响的时间相同。)因此，在德国启蒙运动中，最重要的理智力量被用在对基督信仰的重新构造(而非放弃或摧毁)上。

但是在法国，基督教则被广泛地看作是压迫性的或无关紧要的，其结果就是，法国启蒙作家能够倡导将基督教当作是过时和无用的信仰体系而全部抛弃。在其《宽容协议》(*Treaty on Tolerance*)一书中，狄德罗论证说，英国自然神论者允许宗教存在，就已经使自己妥协，因它本应该被完全除掉。碰巧，极其相似的状况在 1789 年的法国大革命期间几乎发生。但是更早的美国大革命(American Revolution, 1776)的情况又是怎样的呢？毕竟，它是许多法国革命者的榜样。

三、 美国革命时期的基督教

232

美国革命的起因十分复杂，涉及一系列相互关联的问题。或许核心的问题就是想要摆脱英国影响的愿望，那种影响日益表现为家长制的、压迫和剥削式的方式。这种自由的愿望在政治、经济和宗教领域中都表现出来。英国国教会被日益看作是英国殖民主义在宗教上的延伸。

在 18 世纪 60 年代，美国的新教徒作出多种努力来抗议英国国教会在这个地区的扩展。英国国教会在所有南部殖民地都被法律所确立，它的影响似乎会

进一步增加。1774年在加拿大法语地区确立了天主教的魁北克法案就被看作是一个特别的刺激。如果英国可以决定加拿大的官方宗教，那么它在美国会怎么做？猜疑和敌意开始难以遏制地滋长。

印花税的强制实施（1764年），使得人们开始呼吁"没有代议，不能征税"。1773年英国国会通过的关于授予东印度公司在北美出售茶叶专营权的决定导致了"波士顿倾茶事件"，以及波及整个马萨诸塞州的骚动。英国派出军队来恢复秩序，而这被殖民地看作是发动战争的举动。1775年爆发了一系列的战斗，促成了1776年7月4日的独立宣言。于是一场全面的独立战争开始了，其中教会的讲坛常常被用来作为号召革命行动的地方。实际上，这场革命把那些或大或小的基督教群体联合在一个更大的目标之下。

美国的革命者认为，上帝呼召他们来打破英国国教会在美国的属灵和世俗权力。和英国内战时期的祖先一样，他们认为，冲突也是净化的契机，国家的真正身份在净化中能够得以建立。这次战争不是基督徒和无神论者之间的战争，而是妥协让步的国家宗教和纯粹的福音教会之间的战争。这是关乎美国灵魂的一场战争。一些革命者抱着经济和政治的目标，而另一些则怀着宗教的目的——也就是要求**净化**宗教而不是**消灭**宗教。政治上的共和主义并不必然等于一种无神论。难道加尔文所治理的日内瓦，被建在山上为要让所有人都看见并效法的上帝之城，本不就是一种共和的形态吗？难道共和主义和真正的信仰——两者在英国被分离开了——不可以因此而结合在一起吗？

有人认为，教会和国家在宪法上的分离是建立在以下根本愿望的基础上：避免使任何特定形式的基督教来决定国家制度，正如英国国教会的形式那样，美国共和主义者群体普遍认为英国国教会是腐败和堕落的。宪法第一修正案宣告说，"国会既不用法律来确立某种宗教，也不用它来限制宗教的自由"。因此宪法不支持任何官方宗教，这意味着没有哪个基督教会（如英国国教会）能被国家赋予更优越的法律地位。尽管某些现代宪法学家论证说，这是为了把宗教从美国公共生活中清除出去，或者说使现在这种做法合理化了，其实很明显，宪法的意图只是为了避免给予任何一个个别的基督教群体以法律上或社会上优越的地位。

美国革命的结果使基督教在美国得到巩固。然而在欧洲大陆，另一场大革命正准备爆发，它的结果却更深远、更消极。

233

四、 对上帝的极大反叛：西方无神论的起源

如果有一个事件可以标志着无神论在西方黄金时间的到来的话，它就是1789年的法国大革命。几代人积累起来对国王和教会的反感和思想上的敌意终于到了忍无可忍的地步。发生在那一年7月14日的攻占巴士底狱事件被普遍认为是解放的符号，象征着以迷信和压迫为基础的旧社会被扫荡出去。一个崭新的世界摆在人们的眼前，这一新世界牢固地建立在自然和理性的根基之上，其同样坚定的使命是将人类从“暴政”中和从“迷信”中解放出来。这一时代的智慧既简单又有力量：消灭上帝，然后一个光明的未来便会如曙光出现。这是一个在欧洲各处令许多人兴奋不已的愿景，它挪去了曾经遮蔽禁戒世界的帘子，现在被禁戒的即将成为现实。

传统法国社会的两根柱石——君主制和教会——确实需要改革。就是在那重要的1789年夏末，一般也都认为法国君主已经允许一系列的改革措施，以废除封建制度，清除普通民众对于政府和教会特权的抱怨。11月2日，人们同意将所有教会的土地收归国有，神父由国家负责发放基本工资。“教士民事法”(The Civil Constitution of the Clergy，1790年7月)反对教皇的权威，重组和缩小了教区及教堂的教士人数。这些措施尽管比较激烈，但并不是反对基督教。教士们分裂成两个群体，一派希望保持对教皇的效忠，而另一派则愿意顺从新的公民政权。

但很快一切都变了。一个以罗伯斯庇尔为领袖的更激进革命群体上台，并开始了其闻名的“恐怖统治”。1793年1月21日路易十六被公开送上断头台。一场清除基督教的运动也在1793—1794年间展开。对理性女神的膜拜得到了官方的批准。旧的历法被新的共和国历法所取代，礼拜天和基督教的节日被取消，代之以其他的安排。神父们被强迫要求放弃他们的信仰。教堂也开始逐渐关闭。尽管这些措施所造成的影响主要集中在城市地区，但它们却造成了整个法国教会的分裂和艰难。

法国大革命的宗教政策很快影响到邻近地区。1792年11月，法国革命军开始了对周围地区的征服。到1799年，已经建立起了六个卫星共和国，包括了如荷兰、瑞士、意大利北方部分地区以及莱茵地区。1798年2月，教皇所在地被占领，教皇本人被放逐到法国，他于六个月后在那里去世。对于很多人来说，法国大革命不只是摧毁了法国教会，同时也摧毁了教皇制。

在19世纪的前夜，基督教在欧洲的命运似乎显得异常脆弱。许多人认为它与过去时代的政治关联在一起，因而是进步和解放的障碍。它的信仰和建制似乎不可避免地在衰落。事实上，这将被证明是一个错误的看法。与世俗国家相关的革命试验最后不了了之。在拿破仑时期，国家与教皇的关系再次被建立起来，尽管在很多方面与革命前已经有所不同。波旁王朝也复辟了。1814年，路易十八重新登上法国王位，再次确立了天主教。处境虽然并非容易，教会与国家的真实张力依然贯穿了19世纪的大部分时期，然而，教会至少还是重新获得了它已失去的一部分影响、威望和教士。1815—1848年间，它在欧洲法语区经历了广泛的复兴。

234

这一无神论的试验不论多么短暂，都在整个欧洲引发了浓厚的兴趣，而且激发了宗教界和政治界的极端分子。无神论开始成为一个看来极具吸引力的选择，尤其是在德国。在19世纪和20世纪的欧洲，无神论对基督教的命运产生了重大影响，我们接下来要更加详细地讨论无神论的发展。

五、 马克思与无神论的巩固

马克思主义或许是现代出现的最重要的世界观之一，在20世纪对基督教产生了重要影响。“马克思主义”通常用来指与德国作家马克思（Karl Marx, 1818—1883）相关联的思想观念。直到1989年前，这个词也用来指一种国家的意识形态，它流行于东欧和其他的一些地方，将基督教和其他宗教看作是反动的，并且采取压制的措施来消灭宗教。

唯物主义思想是马克思主义的基础。它并非是某种肯定世界仅由物质构成的形而上学或哲学学说。不如说，它所认为的是，对人的正确认识必须始于物质性生产。人类藉以回应他们物质需要的方式决定了其余的一切。因此包括宗教观念在内的思想观念乃是对物质实在的反映。它们是建立在社会经济基础之上的上层建筑。简而言之，观念和信仰体系是对某些十分有限的社会和经济条件的反映。如果后者发生了激烈变化（如爆发革命），那么其所产生和维系的信仰体系就将随着它们的逝去而消灭。

这个首要的观念自然导致下一个观念，即人性的异化。物质过程中的一系列因素都带来了异化，其中最重要的两个因素就是劳动的分工，以及私有财产的存在。前者导致了劳动者与其产品的异化，而后者则造成了这样一种处境：其中

个人的利益不再与社会整体的利益相一致。由于生产力只被少数人所拥有，因此社会被按照阶级划分，政治和经济的权力都集中在统治阶级手中。

如果这个分析无误，那么马克思相信第三个结论就是不可避免的，即上述所描述的资本主义在本质上是不稳定的经济秩序，这源自于生产力中出现的紧张。这种内部冲突的结果就是使自己崩溃。有些马克思主义者的著作把这种崩溃的发生看作是无需推动的。另一些著作则将其看作是无产阶级领导的社会革命的结果，《共产党宣言》(1848 年)的结束语似乎是在倡议:“无产阶级失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。全世界无产者联合起来!”

那么，这些思想与基督教神学有什么关系呢? 在他的《1844 年政治经济学手稿》中，马克思阐述了这样的观点，即宗教一般来说(他并没有区别具体宗教)是对社会经济条件的直接反映。宗教并不是真实的独立存在，它只是对物质世界的反映，是建立在社会经济基础上的精神的上层建筑。“宗教不过是对这个真实世界的反映。”这里明显地提到费尔巴哈对宗教的批语，这个批语我们在后面一节中会涉及。因此，马克思声称，“宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转”。①换句话说，上帝只是人类思想的反映。人类“在天国的幻想的现实中寻找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映”。②

235

但是，为什么宗教还会存在? 如果马克思是对的，为什么人们还会继续相信这种粗糙的幻象? 马克思对此的回答则把我们带进异化概念的核心。“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”③宗教是社会经济之异化的产物。它源于异化，同时又以某种精神上麻醉的形式加剧了异化，使得大众不能够认清他们自己的处境，以便能够有所作为。宗教是一种安慰，使得人们能够忍受他们在经济方面的异化。如果没有这种异化，也就不需要宗教。劳动与私有财产的分离给这个社会经济秩序带来了异化。

马克思主义肯定，物质世界中的事件会相应地导致精神世界的变化。宗教因此是一系列社会经济条件的产物。改变这些条件，经济异化就会消失，宗教就不再存在。它就不再会有任何有用的功能。不公正的社会条件产生了宗教，而

① 转引自《马克思恩格斯选集》(第一卷)，人民出版社 1972 年版，第 2 页。——编者注

②③ 同上书，第 1 页。——编者注

其反过来又被宗教所支持。“因此,反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。”①

马克思因此认为,只要宗教还能够满足异化的人们生活上的需要,宗教就会继续存在。“只有在劳动条件和实际生活条件,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间的明白而合理的关系时,现实世界的宗教反映才会消失。”②换句话说,现实世界中的改革对于人们脱离宗教是有必要的。马克思因此认为,当共产主义实现了非异化的社会经济环境后,对宗教的需要就会消失。随着物质层面上需要的消失,精神上的需要亦会消失。

从实践上看,马克思主义在第一次世界大战前基本上没有太大的影响。这部分是因为其内在的某些问题,部分是因为尚未有真正的政治上拓展的机会。其内在的问题尤其有趣。无产阶级能否从被压迫中解放自己并带来政治上的革命?正是意识到这个问题,列宁提出了“先锋队”的概念。无产阶级在政治上还是非常的纯朴,因此他们需要被职业的革命家所领导,后者自己能够为发动和保持世界革命提供完整的前景和具体的领导。

俄国革命为马克思主义带来了所需要的突破。然而,尽管马克思主义在前苏联以某种修正的方式(马克思—列宁主义)被确立起来,但它在其他地方却遇到问题。第二次世界大战后,它在东欧的成功主要源于军事的力量和政局的不稳。而它在非洲的成功则在很大程度上要归于列宁的“帝国主义”概念对那里的吸引,这个概念解释了某些非洲和亚洲国家中存在的异化因素,使得它们得以把自己的落后归因于西方资本主义代理人对它们无情和制度化的剥削。

236

在现代欧洲,马克思主义的倡导者日益成为抽象的理论家。社会革命的观念也逐渐失去吸引力和说服力。在美国和加拿大,马克思主义在学术界中的影响要比其在社会中的一般影响更显著一些。当苏联 1968 年入侵捷克斯洛伐克时,西方知识界对马克思主义的热情降到了低点。拉丁美洲的解放神学(见边码 258—260 页),尽管不能实际地被称为“马克思主义的”,但已经表明其从马克思主义者的洞见中吸收了很多东西。

① 转引自《马克思恩格斯选集》(第一卷),人民出版社 1972 年版,第 1 页。——编者注
② 《马克思恩格斯全集》(第四十九卷),人民出版社 1982 年版,第 211 页。——编者注

六、 基督教全球化：宣教的时代

教会一直在从事宣教的工作，但是，人们普遍认为：传福音（evangelism）的新时代开始于 18 世纪，其中英国在基督教传播中扮演了尤其重要的角色。对一些 19 世纪的专家来说，20 世纪将会是基督教的世纪。在 19 世纪后期出现了一系列充满凯旋气概的大会和著作，它们充满自信地宣告：在下一代人身上，世界归信基督教将是不可避免的。1891 年，第一届国际学生志愿者大会在克利夫兰（Cleveland）召开，并采用以下大会口号："在这一代人中使世界福音化。"这是在本时期召开的最大型的学生大会，大会充满了这一时期典型的、热情奔放的信心。接下来，我们将提供一个有关"伟大宣教时代"的综览——这一时代随着第一次世界大战在 1914 年的爆发而宣告结束。

从宣教运动的一开始，人们就很关心文化上的问题。我们不得不承认，在英国，在经济计划、动机、目的、政治野心与宗教问题之间，存在着复杂的相互作用。毫无疑问，许多宣教士（绝非全是英国人）认为接受西方文化与基督教信仰的传播是并行不悖的。结果，不可避免的是，这导致人们越来越认为，基督教从根本上来说是一种西方的宗教。

在亚洲一些地方——比如印度和中国——这是一个特别敏感的问题。新教在印度的第一个主要宣教机构设立在科罗曼德尔沿岸的德伦格巴尔（Tranquebar），它位于马德拉斯以南 200 公里。在那里的路德宗传教士，较为著名的有吉根保（Bartholomaus Ziegenbalg）和施瓦茨（Frederick Schwartz），前者从这个机构 1706 年成立起直到 1719 年任负责人，后者从 1750 年到 1787 年任负责人。然而，随着英国在这个地区势力的日益扩大，英国不可避免地倾向于英国传教士在这里的活动。其中第一个人就是威廉·凯利（William Carey，浸信会会员），他于 1793 年到达孟加拉。这在很大程度上得益于克莱门十四世所作出的压制耶稣会的决定。教皇的"主与救赎主"（Dominus ac Redemptor）谕令（1773 年 7 月 21 日）正式地要求终结"它的所有职能和工作"。耶稣会在印度以及在其他地方的宣教工作也随之结束。不过，尽管葡萄牙人在努力地要求将他们遣返回去，但至少有 50 个耶稣会传教士在这个谕令之后仍然在印度继续他们的宣教工作。 237

英国差会和个人因此得以在印度自由活动，而不会遭到任何来自其他欧洲机构的阻力。然而，他们没有得到英国当局的支持。例如，东印度公司就反对他们的活动，理由是他们会在当地印度人中激起反感，由此威胁到它所赖以生存的

贸易。不过，新宪章（1813年7月13日被议会通过）修订了该公司被允许运作的条件：新的宪章给予英国传教士以保护性地位，以及一定程度向印度次大陆传福音的自由。这样，一个不可避免的结果就是："自1813年，基督教的宣教就再也无法与过分依赖政府这样的恶名完全分开"（尼尔[Stephen Charles Neill]）。新宪章同样为圣公会在加尔各答设立主教区提供了条件。在郝伯（Reginald Heber，1783—1826；1823—1826年任加尔各答主教）的推动之下，宣教工作得到很大的拓展，不过这只限于圣公会（路德宗传教士需要重新得到许可才能继续在这里活动）。1833年宪章再次对东印度公司作出修订，才进一步消除了早期加给传教工作的一些限制。

宗教间的张力不可避免地在增加。1830年，达姆沙巴（Dharm Sabha）被建立起来，这明显是要对抗在孟加拉的各种强制性西化。1857年的暴乱（现代英语作家通常称其为"印度暴动"）被看作是对西化日益增长的敌意的结果。

西方宣教士在中国的努力也仅仅取得很有限的结果。19世纪40年代的鸦片战争带来很多影响，其中之一是迫使"中国"（Middle Kingdom）揭开了自己的面纱，使西方世界至少可以一窥其真貌。中国选择孤立于西方之外，直到19世纪。这时，中国对商业贸易的兴趣日益增长，这促使它将一些地区向西方宣教士敞开大门。19世纪40年代的鸦片战争带来的众多后果之一就是使得这个"泱泱大国"至少向部分的西方国家开放。直到19世纪，中国才结束了向西方的封闭。日益增长的经济利益终于使这个地区向西方传教士打开了大门。然而，基督教依然被视为西方的东西，因此与中国传统价值观是冲突的。随着中国人的民族主义成为一股越来越重要的政治力量，中国对西方的仇视也在加深。基督教被广泛认为是一种西方文化的渗入，需要从中国铲除出去。1899—1900年爆发的义和团运动疯狂仇视外国的投资和宗教活动，尤其给中国的基督教会带来极大的困难。在毛泽东时期，出于意识形态的原因，基督教遭到进一步的反对，然而，在近年来，中国民间对基督教越来越接纳了。

如果说亚洲的宣教工作仅仅取得了有限成功的话，那么，这一挫败得到了来自其他地区宣教成功的补偿，尤其是在非洲和澳洲。在18世纪后期，对非洲的宣教兴趣开始增长，尤其是对残暴的贩奴运动的回应。18世纪末到19世纪初，在非洲传教的主要差会包括：浸信会差会（建立于1792年，最初称为"特别浸信会福音传播协会"[The Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel]），

伦敦差传协会(创于1795年,最初称为"差传协会",The Missionary Society), 238
以及教会差会(创于1799年,原被称为"向非洲和东方的教会差会"[The Church Missionary Society for Africa and East])。这些差会中每个都针对着不同地区:浸信会关注刚果盆地,伦敦差会关注南部非洲(包括马达加斯加),而教会差会则关注西部和东部非洲。所有这些差会都属于新教,它们一般都有很强的福音派背景。直到19世纪中叶,天主教传教士才开始真正涉足这个地区。这是因为法国大革命的创伤严重地影响到天主教教会。只是在维也纳会议确定了欧洲未来的构架之后,教会才将其注意力转向宣教。

19世纪撒哈拉以南非洲的主要特点是日益增长的殖民主义。比利时、英国、法国和德国在这个时期都在这里建立了自己的殖民地。支配着这些欧洲国家的基督教的形式各有很大的不同,其结果就是,在非洲建立的教会有很大的差异。圣公会、天主教和路德宗在这个世纪结束之前都建立起来了。在南部非洲,荷兰改革宗教会在欧洲殖民者中有很强的影响。然而,必须强调的是,其他来自不同背景的传教士也在这个地区活动。例如,在1875—1899年间至少有115个美国黑人在这里宣教。

在18世纪,对库克船长航海经历的报道——包括对澳洲的发现——使人们对这一迄今为止被遗忘的地区的宣教热情再次被点燃。1795年伦敦差会成立时,就是以派遣传教士到"南海诸岛屿"为其主要目的。第一次对这个地区的宣教远征成行于1796年8月,当时有30个传教士经海路到塔希提。尽管这次宣教经历了相当大的困难,例如塔希提与英国之间在性方面的道德观念相当不同,但它还是标志着在这个地区建立基督教的不懈努力已经开始。

由于这个地区的地理特点,在这里建立宣教基地——传播福音最可靠的一种方式根本不可能。这些岛屿的人口都很少,在这里建立和维持一个定居点都很难。后来采用的一个最为成功的宣教策略,就是使用宣教船只,欧洲传教士可以用它来指导和帮助当地的传教士、牧师和教师。

基督教在这个地区最重要的宣教工作是在澳大利亚和新西兰,它们最终成为这个地区大多数宣教工作的基地。基督教传入澳大利亚是在1788年。它传入的背景并不是令人愉快的。当时开往南威尔士的舰队将囚犯运送到流放地,这个流放地在该地区正在被建立起来。在最后的一刻,威伯福斯(William Wilberforce)说服了英国舰队的长官,让其同意派一名随船牧师一同前往。在下个

世纪，随着英国向这个地区移民的大量增加，各种形式的基督教在这个地区也随之建立起来。“丛林兄弟会”在1897年的建立为后来向内陆地带传播福音奠定了基础。

第一批传教士到达新西兰是1814年。基督教在这个地区得到巩固很大程度上要归功于乔治·塞尔文（George Selwyn，1809—1878），他于1841年被按立为宣教主教。在他停留于这个地区的时期，他对这里基督教的发展产生了很大的影响，尤其是在教育方面。他于1867年返回英国。

239

以上对“伟大宣教时代”的概述有助于说明基督教是如何脱离了其欧洲背景，成为全球性宗教。在16世纪，由于伊斯兰教的扩张，基督教被围困在欧洲地区。但是，西欧国家日益增长的航海野心带来了基督教的扩展。它被播散到世界各地，但经常是以完全西方的形式。正如历史事件所表明的，这一西方影响的遗产经常是喜忧参半。20世纪末和21世纪初最重大的一种变化就是“本土化”的过程。在这一过程中，在拉丁美洲、亚洲和非洲的许多地区，基督教脱离了其西方的源头，开始以更适应那些地区独特文化传统的形式得到发展。

七、 罗马天主教不断变化的命运

在经历了法国大革命带来的创伤之后，天主教开始重新恢复其在早期曾有的那种信心。而浪漫主义的兴起对于唤醒人们对天主教的兴趣产生了极大的影响，这一点特别表现在德国和法国。夏多布里昂在1802年出版的《基督教的天才》一书对于激发这种对基督教信仰的新兴趣起到了很大作用，被认为在很多方面反映了19世纪的文化。其他的作家，包括意大利的曼苏尼（Allessandro Manzoni，1785—1873）和德国的斯托尔伯格（Friedrich von Stohlberg，1750—1819），在为天主教辩护时都使用了浪漫主义的资源。人们广泛认为是理性主义导致了过去这些灾难。人们开始重新同情这样的观点：基督教是艺术灵感和文化美德的重要来源。

毫无疑问，天主教在经历了法国大革命的创伤及其余波之后确实有必要更新自己。让我们先来回顾一下天主教在拿破仑时代于1814年结束时的影响范围。尽管天主教的差传工作已经在诸如南美、日本、印度等地区建立了教会，但这个时期的天主教在很大程度上仍然是一个欧洲宗教，主要范围以比利时为西北端，西班牙为西南端，奥地利为东北端，意大利为东南端。在一亿天主教信徒

中，多数集中于哈布斯堡帝国、意大利和法国。当庇护七世于1814年5月回到罗马时，革新教会的任务就落在了他身上。这一任务看上去十分艰巨，而他被证明是胜任的。这个工作的基础已经由教廷枢机大主教康萨尔维(Consalvi)奠定了，他在维也纳会议期间已经和一系列的国家签订了合作契约。特别教会事务委员会(The Congregation of Extraordinary Ecclesiastical Affairs)于1814年宣告成立，其目标就是要在欧洲重建天主教。这些措施的成功可以在像英国这样的新教传统较强的国家中看到：在这里，天主教会的结构在1850年被再次建立起来。

这个时期天主教在美国也成为主要影响。尽管在革命时期的美国是以新教为主流，但由于19世纪一波又一波从爱尔兰和意大利涌来的移民，这里的宗教平衡发生了很大变化。在天主教信徒急剧增加的这个时期，卡罗尔(John Carroll, 1735—1815)大主教为推动社会接受天主教做了大量工作。在19世纪40年代，据估计约有250万爱尔兰天主教徒移民到美国东海岸，给这些东岸城市如波士顿和纽约的人口构成带来了很大变化。天主教作为一种力量在国家生活中能够呈现出来，部分要归因于其支持者对这个少数民族群体的忠诚，他们把天主教看作是自己身份的组成部分。在国家历史的这个危机时期，他们的欧洲身份帮助塑造了美国移民的宗教信念。主要的天主教教育机构的建立，如1842年圣母大学的建立，为天主教成为国家生活中重要的思想力量奠定了基础。 240

教皇在19世纪期间重新成为天主教的重要人物，至少可以部分地归因于拿破仑战争的结果。在法国大革命之前，教皇似乎已经被很多天主教徒所忽略，他们把他看作是孤立的和远不可及的。然而，教皇在拿破仑手下受到相当恶劣的对待，却使他重新在信众和欧洲各国政府的眼中得到尊重。就是在鼓动国家控制教会这个运动的中心地带法国，人们也在用新的眼光来看待教皇。这为把教廷重新看作是天主教内外的领导机构埋下了伏笔。这个倡导教廷拥有更多权威的运动被称为“教皇至上论”(Ultramontanism)，下面我们会更多地讨论。

八、 第一次梵蒂冈会议

“教皇至上论”这个词源自于两个表示“在山外”意思的拉丁词，这里的山指的是阿尔卑斯山，其实质问题就是教皇“在阿尔卑斯山外”——也就是在意大利以外的欧洲——有多大的权力范围。19世纪20年代，“教皇至上论”的观点得到了很大程度的认同，部分原因是受到1819年麦斯特(Joseph de Maistre, 1754—

1821)出版的《关于教皇》(*Du pape*)的影响。19 世纪 40 年代,法国、意大利、德国革命运动的兴起,引发了更多对天主教国家政治的稳定性,尤其是对教皇自身地位的关注。面临着政治权力的不断失去,最终于 1870 年被迫很不愉快地从许多原有领地退出的庇护九世(1846—1878 年任教皇),开始集中精力树立他在教会内的精神权威。

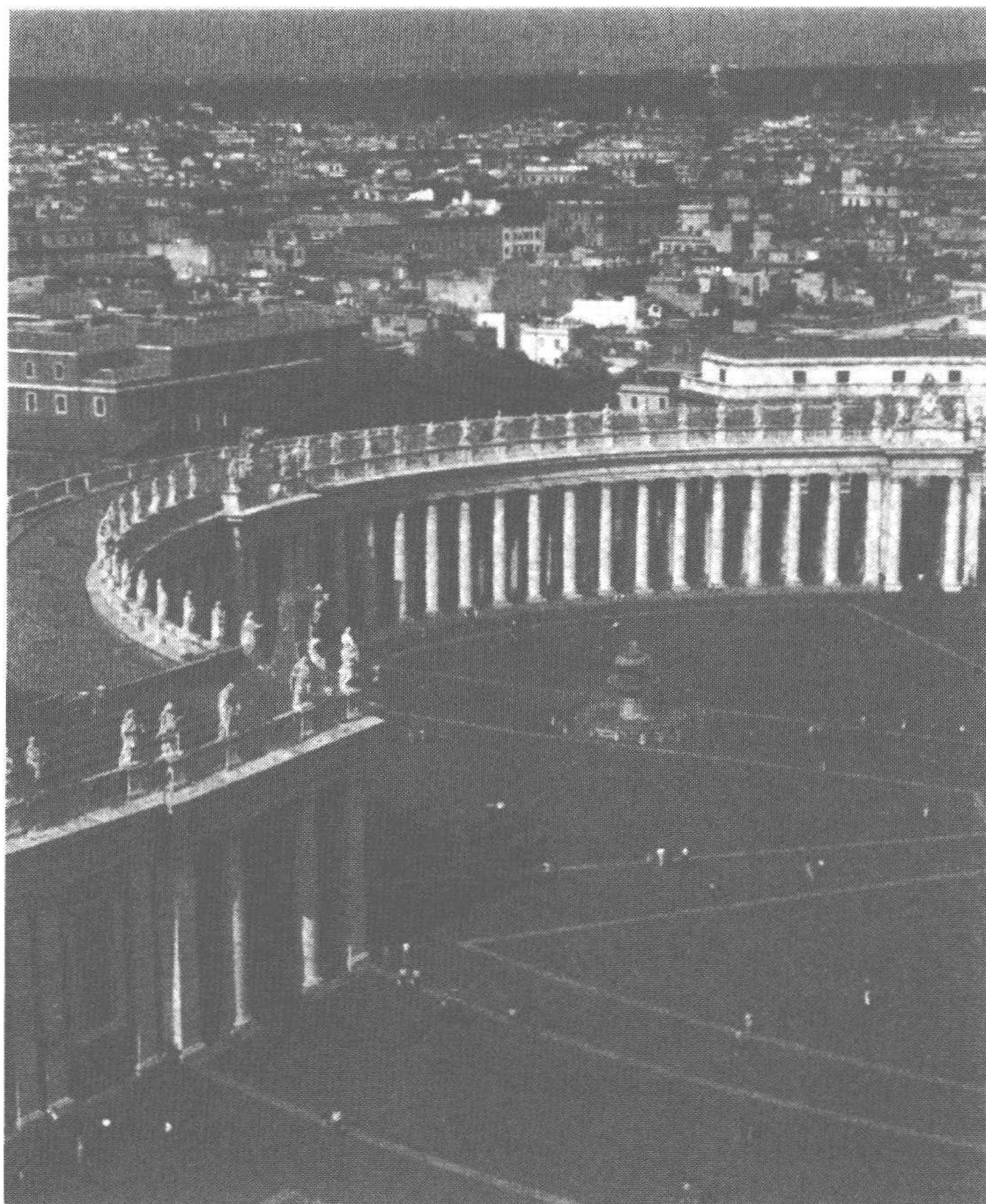


图 7.16　梵蒂冈。AKG-Images/Josephe Martin.

1869 年第一次梵蒂冈公会议的召开被普遍认为是这次改革最重要的一个方面。这次会议可以看作是自由派天主教和"教皇至上论"的支持者之间出现根本对抗的标志。争论最激烈的焦点内容是教会中的至高权力。这种至高权力究竟

241

是赋予教会的大公会议，还是赋予教皇本身？最后，“教皇至上论”的支持者取得了决定性的胜利。这一结果在1870年7月13日宣布的著名的教皇无误论中得到了正式的体现，它认定教皇在担任信仰的教导者和辩护者的职位时所说的一切是无误的。

这条教义引起了一些担忧，尤其是在德国。1864年俾斯麦(1815—1898)被任命为普鲁士的首相。他推行德国统一的政策，力图为普法战争后的德国注入活力。俾斯麦认为这条教义是对德国新教徒的侮辱，也是对刚诞生的德国国家政权的潜在威胁。于是，俾斯麦在19世纪70年代施行了一项歧视天主教的政策。这场“文化战争”最终于1886年失败。但是，反宗教的情绪却在欧洲其他地方增长，最显著的是在法国，1901年的《联合法》和1905年的《独立法》实际上是把宗教从公共生活和教育中清除出去。

在意大利，伊曼纽尔(Victor Emmanuel, 1820—1878)上台后，夺回了教皇的几乎全部领地，只剩下梵蒂冈、拉特兰(Lateran)和甘多尔福堡(Castel Gandolfo)，教皇的处境日益艰难。虽然《教皇保护法》保障了教皇的独立和安全，但他的权力还是受到了限制。最终，这个法规于1929年被一个对教皇更为有利的《拉特兰条约》所取代。

九、 维多利亚时期的信仰危机

在他的重要著作《上帝的葬礼》(*God's Funeral*)一书中，威尔逊(A. N. Wilson)记录并分析了无神论在维多利亚时期英国的兴起。本书最有趣的一个地方在于：他认真记录了在19世纪后期人们对失去信仰所持的矛盾态度。世俗事业始于人们的巨大热情，到19世纪末取得了很大的成功。从政治和社会角度看，基督教在人们的生活中依然意义重大，而且这一状况一直持续到第一次世界大战之后。然而，基督教思想越来越受到基督教小说家、诗人和艺术家的怀疑、厌弃，被他们视为过时。人们从想象和理性这两个层面来检验基督教，结果发现它在这两方面都无法令人满意。或许会有人认为，人们会为这种信仰的大撤退欢呼雀跃，但是，威尔逊却指出了无情抛弃上帝之后所产生的深层情感失落和困惑。

我们很难说某个具体的人物导致了这场信仰危机。然而，诗人斯温伯恩(Algernon Swinburne)是一个重要人物。在斯温伯恩看来，基督教已经压制了西方人的想象力，它现在正面临灭亡的危险，因为它无力捕捉当时文化的想象力。

透过以下引言可以看到斯温伯恩的重要性，该引言出自被人公认的伟大诗歌《普落斯嫔拍颂歌》(Hymn to Proserpine)：

面色苍白的加利利人啊！
你已征服世人
世界因你的呼吸而变得灰暗

这些话表达了斯温伯恩的基本信念：他所认识的基督教缺乏想象力，他对此已经深入地验证过了。宗教的作用是：把太阳拿走，却在原处仅仅放置一颗星星。上帝是人类灵魂的残酷压迫者。这位众人所爱慕的基督毫无生气，他有什么可以丰富当代想象力的东西呢？维多利亚式的基督可能会使世界柔顺和温和，却从不会因美丽和喜乐的吸引力而赢得世人对它的拥护。基督教的得胜使文化变得贫瘠，并且削弱了人类对自身的喜悦感！然而，或许最重要的一点是，在基督和超然者之间没有关联。我们没有理由设想，在与耶稣基督其人相遇和角力的过程中，一个人会迈过奥秘的门槛，然后进入拥有极大荣美或喜乐的那一位存在的同在中。

242

小说家乔治·艾略特(George Eliot)也经常被视为这一正在出现的怀疑和敌视宗教信仰潮流的重要人物。艾略特对基督教有许多疑虑，这些疑虑都与基督教自身教义明显缺乏对道德问题的关注有关。艾略特问道：基督教为什么诋毁人类的爱呢？——除非它指向对上帝的赞美。我们在此可以看到维多利亚信仰危机的一个主题——越来越从道德方面反对基督教的一些主要思想。一些作家——比如弗劳德(J. A. Froude)、阿诺德(Matthew Arnold)和纽曼(F. W. Newman)——放弃了他们的信仰，理由是，他们越来越感到，像原罪、预定和代赎之类的教义是缺乏道德性的。上个时代的新教作家自豪地奉为标语的神学术语和口号，现在已经令人尴尬，无法再容忍。一方面，清教徒热情颂扬一位拥有至高主权的上帝，他可以随己意以任何方式对待其被造物；但另一方面，许多维多利亚时代的人认为，这一观点令人忧心忡忡，而且与他们日益上升的道德和公义的价值形成直接的冲突。

和许多其他人一样，艾略特因此转向一个“充满人的同情心的宗教”，以取代这种极其黑暗和晦涩的上帝观念。在她的很多小说中，也出现了这种类似的与

传统宗教分离的思路，从《亚当·比德》到《米德尔马契》。她相信，信仰的道德层面即使离开基督教的形而上学基础也一样能够保留下来。事实上，对基督教上帝的信仰反倒可能严重拦阻人们实现“个人和社会的幸福”。这些观点成为那一时代广为接受的智慧，塑造了维多利亚时代后期出现的一种普遍观念：即人类有能力塑造自己的命运。尽管有些人——比如随便举个例子，托马斯·哈代(Thomas Hardy)——对人类脱离上帝而建造道德的能力比艾略特更为悲观，但他们只是这些讨论中显著的少数派。

人们普遍认为，在维多利亚时代，从1870年到1900年，出现了一些重大的变化，这些变化最终颠覆了早期阶段的价值观和信仰。这一时期的许多作家都意识到，自己正站在一个新时代的门槛上。他们不确定新时代将会带来什么，而又怀疑旧的思维方式正在退出舞台。阿诺德(1822—1888)在这一时期前后写下了《写于雄伟的卡尔特寺院的诗章》(*Stanzas from the Grand Chartreuse*)一诗，他这样表述自己的困惑：

> 徘徊在两个世界间，
> 旧世界已逝，
> 新的无力诞生。
> 我找不到枕头之地。

阿诺德穿越阿尔卑斯山脉的经历成为他探索自身迷茫感的大背景，他在探索中将注意力特别集中于信仰在文化中被腐蚀这一点上——甚至是在他自己身上。他不只是有点留恋地评论说：他曾经坚定的信仰现在似乎“不过是已经破灭的梦幻”。阿诺德对其国家信仰的失落表达了一种忧郁和伤感的思绪，而且他看到这一思绪可以哀婉动人地投射到多佛尔(Dover)海滩的退潮之中： 243

> 信仰的海洋
> 也曾一度满潮，环绕大地之岸
> 像一条卷曲的闪光的腰带。
> 可如今我只听见
> 它那忧伤的长长的退潮的声音，

退缩，退向晚风的呼吸，
退过大地那广漠凄凉的边缘，
留给世界一摊赤裸的卵石。①

潮水正渐渐退下，而阿诺德从未希冀再看到它的回归。当你读他的诗歌《多佛尔海滩》时，你不可能不会窥探到他的一丝痛苦，以及他对国家甘愿失去宗教灵魂的困惑不解。

然而，其他人也和阿诺德一样伤感，尽管人们可能期待他们对国家失去信仰要持有更加正面的态度。当哈代展望上帝的葬礼队列时，这标志着一个信仰时代的结束。在这首诗中几乎有一种温柔的东西：

我没有忘记
此刻哀悼的东西，
很久以来，我却十分珍视。

法国大革命中有一种更加极端的思想，今天看来，这种思想中的激情和深度是有些错位。这种思想相信，抛弃上帝将会导致人民的欢喜快乐，并且结束对过去愚蠢意识形态的怯懦屈从。结果，上帝的陨落——就像缓慢却不可拦阻的日落——带来一种失落和丧亲的感觉，而这种感觉是上一代人所无法理解的。突然，在西方文化中，谈论"上帝之死"成为一件有意义的事情。而这一主题在 1917 年俄国革命后变得愈发重要。

十、 1915 年亚美尼亚种族屠杀

20 世纪的基督教历史是以一次大屠杀开始的，这次大屠杀使东地中海诸国的基督徒陷入极大的恐惧，而且它成为在那个世纪后来发生的一些事情的凶兆。土耳其是一个伊斯兰教占主导地位的国家，它卷入了第二次世界大战。这一地区也是相当多非穆斯林民族的家园，包括亚美尼亚族的基督徒。亚美尼亚人民

① 引自《外国抒情诗赏析辞典》中曹明伦文："阿诺德及其'多佛尔海滩'"，北京师范大学出版社 1991 年版。

早在公元301年就接受了基督教信仰，他们为自己是这一地区最古老的基督教国家而自豪。1915年的事件并非完全没有迹象。在1895年10月期间，在24个主要的居住中心就已经发生过一系列针对亚美尼亚基督徒的屠杀事件。现在，人们通常把这些屠杀事件视作是为1915年规模更大和更加系统化屠杀所作的小型预演。这些大屠杀似乎并不是专门针对基督徒，而是针对所有非伊斯兰教的少数民族。

与20年后大规模的袭击相比，1895年的事件就像是小巫见大巫，因为20年后，奥斯曼土耳其帝国专门针对亚美尼亚展开攻击。人们认为，在1915年4月的大屠杀中，有150万亚美尼亚人被种族灭绝政策所杀害。这些事件发生于战争时期的奥斯曼帝国内部，这使得信息交流和外部干预完全没有可能。一个月之后，法国、英国和俄国发布宣言，谴责这些屠杀事件是“反人类和反文明的罪行”，整个土耳其政府都要为此负责。对“反人类罪行”这一术语的使用具有非同小可的意义，因为这预示了现代人类的关切，就是要努力阻止这样的犯罪事件再次发生。 244

与奥斯曼帝国签署的和平公约被称为“色佛尔条约”(Treaty of Sevre，1920年8月10日)。该条约包括一个具体条款，要求奥斯曼帝国把参与屠杀——即当战争在奥斯曼帝国境内发生时期的屠杀——的人交与同盟国。然而，色佛尔条约从未正式生效，也从未被执行。该条约后来被洛桑条约(Treaty of Lausanne，1923年7月24日)所取代，但后者并没涉及任何与惩治战争犯相关的条款。相反，它宣布了大赦令(Declaration of Amnesty)，赦免所有在1914年8月1日和1922年11月20日期间奥斯曼帝国一方所犯下的一切罪行——包括对亚美尼亚人的大屠杀。同盟国没有对奥斯曼帝国采取任何行动，这使得许多人认为，国际社会准备好要容忍这种屠杀行径。他们或许会表达一下道义上的愤慨，却不会采取任何具有实质意义的决定。那至少是阿道夫·希特勒在思考自己屠杀计划时的结论，而他施行的大屠杀也是发生在战争时期。实际上，在奥斯曼帝国对大量基督徒少数族群的态度和纳粹在第三帝国期间对待犹太人的态度之间，存在着令人不安的历史相似性，但人们并没有对此给予足够的重视。

这次种族灭绝罪行对全世界基督教的影响是复杂的。这是一次局部地区的大灾难。中东地区的基督徒被这一事件震惊，甚至失去了知觉。作为宗教少数群体，他们当中的许多人生活在伊斯兰教政权的统治之下。这些令人震惊的事

件是否预示着这一地区其他伊斯兰教国家对基督徒将采取更加普遍的压制呢?结果证明,这些恐惧是没有根据的。发生在奥斯曼的屠杀似乎反映了在那一时期这一国家内部的政治形势,而这种形势促发了排外情绪。这次大屠杀的幸存者并没有意识到这一点,他们相信,在战后的土耳其,他们将无容身之地,尽管世俗宪法限制了伊斯兰教在奥斯曼帝国中的那种势力。流亡似乎是唯一可行的方案。今天,最大的亚美尼亚基督徒社区在美国境内。

这次种族灭绝事件在全球基督教群体中引发了沉重而艰难的问题。20 世纪是否对基督教进行更加持久攻击的开始呢? 在 19 世纪,基督教思想遭受了史无前例的、凶猛的理性攻击,尤其是在维多利亚时代的英国。20 世纪是否要面临一种新的攻击呢? 这次,被攻击的目标是否是基督徒的生命,而不只是基督徒的思想呢?

结果,事情以超过所有人预期的速度迅速迅猛地向前发展。在 1915 年的黑暗日子里,一些亚美尼亚人期待从俄国得到一些帮助。这个大国不是东正教的坚固堡垒吗? 该国的丰富资源难道不可以用于援助绝望的亚美尼亚人民吗? 但是,他们没有得到任何帮助。在 1917 年,整个形式急转直下,是所有人都始料不及的。俄国革命推翻了沙皇政府,开辟了一个全新的国家意识形态。

十一、 俄国革命与无神论的国家立场

正如我们在前面所指出的,卡尔·马克思的激进政治思想似乎从未真正在 19 世纪的欧洲流行起来。这些思想吸引了一些学术界和社会评论界。1917 年

245 的俄国革命彻底且不可逆转地改变了整个形势。马克思的思想突然在某个国家得到真正的重视并且被付诸实践。在列宁看来,宗教是一种压迫工具,俄国统治阶级使用它来愚弄俄国农民。

然而,一个问题立刻清晰浮现出来。马克思的理论预言说,宗教将随着革命而消失,因为宗教的成因将要被革命根除。随着革命废除社会经济上的隔阂,就不再需要任何精神鸦片来麻痹生命中的痛苦了。那时,宗教信仰将不再有存在的理由。

1918 年 1 月 23 日,列宁公布法令,剥夺教会所有财产权,而且教会不得在私

246 立或公立学校或者向任何少数民族传教。在约瑟夫·斯大林手下,逼迫继续进行,而且更加严重。

在这一时期,人们越来越意识到,德国的教会无法阻止希特勒的战争计划,



图 7.17　列宁。AKG-Images.

无法阻止他不断孕育并发展起来的种族屠杀的野蛮计划，而这又更加剧了已经普遍出现的失望情绪。正如我们将要看到的，一些人开始怀疑，基督教是否拥有抵抗独裁所需的力量。

十二、 纳粹危机：“文化新教”的失败

德国在经历了长期经济失败和政治危机后，阿道夫·希特勒在 1933 年被任命为国家元首。在希特勒统治下，德国教会受到了史无前例的考验。国家社会主义丝毫不是基督教式的哲学，而是建基于存在已久的与日耳曼文化相关的信念，尤其是在中欧占主导地位的泛日耳曼联盟的作用。这些信念通常带有异教思想的色彩，源自前基督教时期的伟大的挪威神话。希特勒的政策要求控制德国人民生活的几乎所有方面，包括德国教会。然而，与斯大林不同的是，希特勒相信借着劝诱、谄媚和欺骗，他有可能会使教会屈从于他。

希特勒的纳粹运动可以比较容易地表达为日耳曼文化的复兴。这尤其与德国基督教内部经常被称为“文化新教”(Culture Protestantism)的运动产生共鸣，这种文化新教提倡宗教和文化之间要有密切关联。然而，教会在 1933 年 9 月出

现了分裂，一部分原因是雅利安条款要求，任何犹太人不得在教会中担任职分。两派教会之间爆发了充满火药味的辩论：一派是由诸如尼尔莫勒(Martin Niemoller)带领的"认信教会"(Confessing Church)，他不愿意在教会的事情上与希特勒合作；另一派是"日耳曼基督徒"(German Christians)，他们把希特勒看作德国国家和教会的拯救者。毫无疑问，许多基督徒勇敢地反对纳粹政权，包括朋霍费尔(Dietrich Bonheoffer)，他在第二次世界大战最后一个阶段殉道。然而，德国教会作为一个社会团体并没有提供一个可信赖并且具有说服力的思想来对抗纳粹主义的崛起。

247



图 7.18　第二次世界大战爆发不久，朋霍费尔在伦敦一家旅馆的花园里。

德国教会没能有效地阻挡希特勒登上权力之巅并且一步步地重新确认德国的帝国之梦，这一点严重影响了基督教的道德声望，并且继续困扰着深思的基督徒。希尔布兰德(Dietrich von Hildebrand)对纳粹主义进行了更加认真的反思和批评，他主张，纳粹主义者借着这一时期德国文化中的相对主义而得到人们的信任；对纳粹主义运动的最好批判就是要坚决重申客观性的道德价值观——比如基督教的价值观。如果某种形式的基督教不能抵抗文化潮流，或甚至主动支持它，那么它将无力抵抗纳粹主义或者将来发生的类似运动。

一个持续引起关注的重要问题是，主流教会以及它们的神学表现出一种令人不安的趋势，那就是顺应潮流——接受、认可并且融合最新的文化潮流，而不对其进行深入地审视。他们的批判能力似乎被他们对"复兴德国文化"的兴奋和狂热所吞没。他们声称，教会必须跟上时代，与现代思想形式齐头并进。难道纳粹的意识形态不是教会应当聆听的真正德国人民的心声吗？难道这不是上帝在向德国人民传讲新道并因此带来基督徒生活和思想的改革吗？哲学家海德格尔(Martin Heidegger)于 1933 年 5 月在弗莱堡①作了一篇校长就职演讲，难道他没有在演讲中热情洋溢地赞同这种世界观并宣告这是未来之路吗？

德国教会在第三帝国时期的历史暴露了任何想在文化运动和"现代世界"中起带头作用的教会的致命弱点。一些神学家——比如巴特和朋霍费尔——猛烈地批判这种思潮。他们指出，基督教和教会应当在耶稣基督和圣经中——而不是在文化规范中——寻找规范和合理地位。但是，这样的神学家显然是少数派。

朋霍费尔和巴特向德国教会提供的，是对基本基督徒生活和思想的理解，而这种理解并不依赖于是否接纳当代文化规范。他们二人都强调指出，既然"文化新教"反映了当代文化规范，它就不具备评判那种文化的基础。对于国家或者其他传统教会来说，这个问题就更严重了，因为这种教会处在特殊的压力之下，这种压力促使他们为文化和政治事业提供宗教辩护。因此，当许多基督教思想家挣扎于类似的问题时，他们发现朋霍费尔和巴特是很有效和适用的资源。例如，格鲁奇(John de Gruchy)指出了朋霍费尔对在种族隔离时期南非基督徒的重要意义。有人主张，朋霍费尔提供了一个范例：向占主导地位的文化规范进行挑战，反对一个得到该地区的官方教会大力支持的政府。

248

① 原书为"海德堡"，有误，应为"弗莱堡"。——编者注

巴特和朋霍费尔都强烈反驳信仰和政治之间的任何浮士德契约(Faustian pact)。尽管两位作家都为政治事业而呐喊,但他们认为这必须从属于另一个高于一切的使命——即保持对耶稣基督的忠心。如果一个教会弥漫着浓烈的权力和影响力的气味,它就难免在一些人可能认为不容商议的问题上妥协和让步。

德国的教会普遍没有看到纳粹主义的威胁,就更不用说去挑战它了。这导致许多基督徒非常沮丧和焦急。将来,欧洲教会和国家文化之间的历史纽带会不会不可避免地导致基督教陷入类似的惨败命运中呢?欧洲传统以某一宗派为国教的模式难道没表现出致命的缺陷吗?如果这样,这对北美和澳洲的新教各宗派又意味着什么呢?毕竟这些教派的根源在其欧洲祖先那里。

十三、 第二次梵蒂冈会议

20 世纪 60 年代被普遍认为是西方文化中世俗乐观主义高涨的时期。在这种处境中基督教的适切性问题变得非常重要。若望二十三世(1958—1963 年任教皇)敏锐地意识到了这一系列的问题,他命令第二次梵蒂冈大公会议要讨论教会如何“跟上时代”的问题。大会于 1962 年召开,分四个部分,1962—1965 年的每个秋天,2 450 多名来自世界各地的主教都聚集在罗马讨论天主教会未来的发展方向。1963 年 6 月 3 日若望二十三世的去世并没有中断这一讨论,他的继任者保禄六世(1963—1978 年任教皇)继续主持了这一工作。

249

大会讨论的议题十分庞大。总的来说,大会讨论了基督信仰在现代世界中的地位,尤其是基督徒和非基督徒的关系,以及天主教徒和其他基督教徒的关系。传福音的重要性在尊重非基督徒特性的基础上得到了肯定。大会也将更多的注意力放在了教会自身的性质,以及教皇和主教的关系之上。

“梵二会议”之后,天主教会逐渐把自身看作是一个信徒的组织,而不再是一个上帝委任的教阶统治机构,信徒在教会生活中的地位得到了更多的重视。普世主义——促进基督教不同派别之间的沟通与理解的纲领——的重要性得到了承认。大会也效仿利奥十三世重视基督信仰的社会层面,包括对人权问题、种族关系和社会正义的介入。在教会自身,“权力共享”的观念变得越来越重要。它表达的含义是教廷只是所有教会的共同体,权力应该在主教之间分配,而不应集中在教皇的手里。

250

第二次梵蒂冈大公会议是天主教历史上的一个里程碑。它将如何影响基督



图 7.19 教皇约翰·若望二十三世，原名龙卡利(Angelo Guiseppe Roncalli)，拍摄于 1962 年。AKG-Images/Erich Lessing.

教在新千年的发展还需拭目以待。在很多人欢迎这次会议带来的新气象的同时，另外一些人却感到它已经背离了很多传统天主教教义和实践的重心。在现代天主教会中一直存在这两者间的张力。但是，这是一种有创造性的张力，在未来它可以把这种自我反省引向一个健康的轨道。

"梵二会议"之后，天主教内部也出现了其他影响较大的张力。基督教正逐渐成为发展中国家的宗教，从数量上它的重心正从西方转向非洲和亚洲的一些新兴国家。其他基督教会也是如此。这意味着第三世界的事务将逐步在天主教

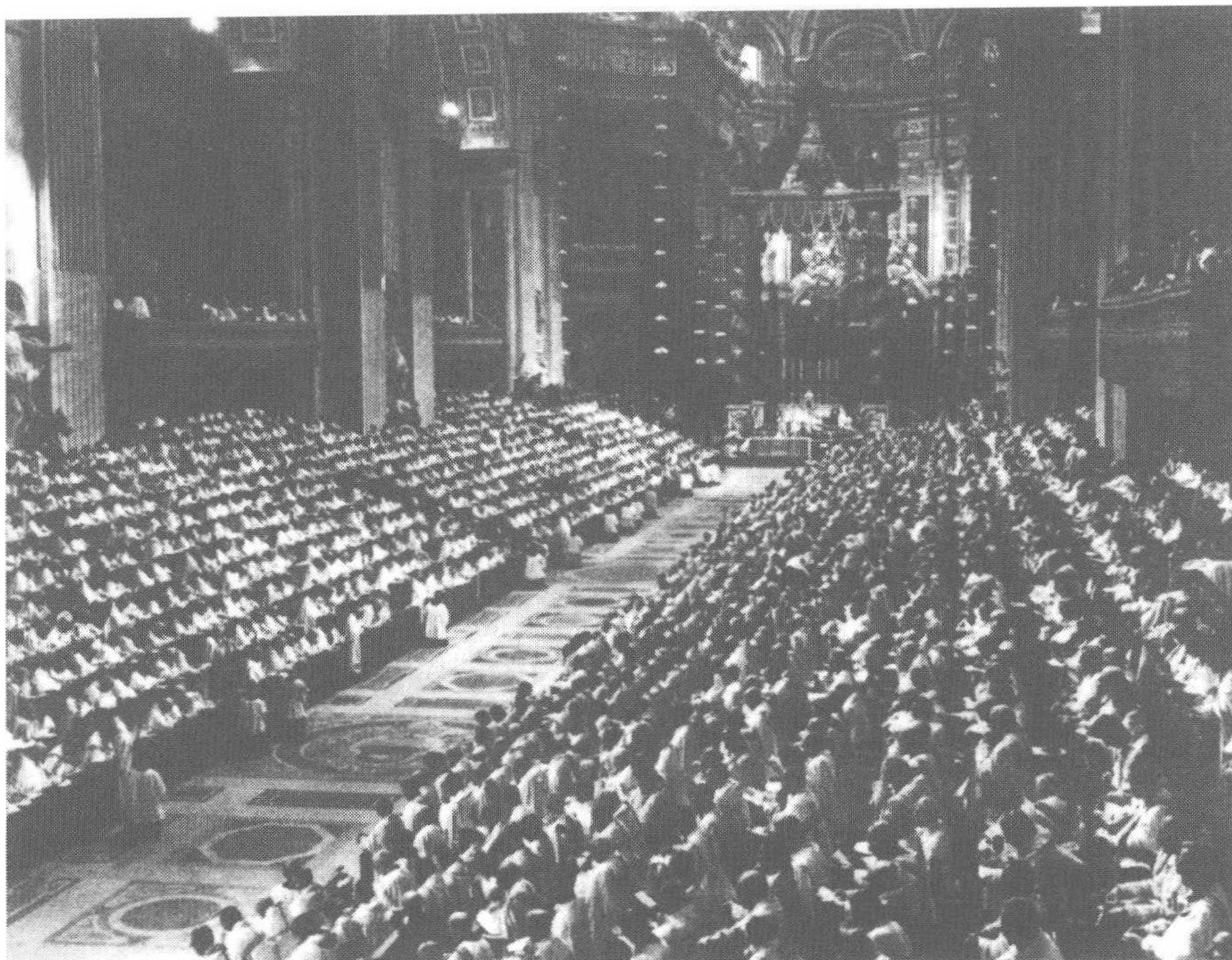


图 7.20　1963 年 9 月 29 日第二次梵蒂冈大公会议的第二场开幕，教皇保禄六世（原名蒙蒂尼）到场。Hulton/Getty Images.

会事务中占首要位置，而西方传统的事务变得无足轻重。据很多人预测，这种趋势最终会发展到选举一个非西方的天主教徒为教皇。2005 年 4 月教皇选举期间，有许多拉丁美洲和非洲的人选进入严肃的讨论，成为教皇的候选人。结果，德国的拉辛格主教（Cardinal Joseph Ratzinger）被选上，定名为本笃十六世教皇。人们普遍认为，将来选出非西方的教皇是不可避免的，这将标志着天主教自 18 世纪 90 年代的危机以来重生的最后一个阶段。天主教将决定性地从一个西欧人的信仰转变成一个全球性的信仰。

以上对基督教历史的简要概览为全球基督教的现状提供了背景。下一章，我们就要来讨论全球基督教的现状。

第八章　全球视野下的基督教

到了21世纪初，基督教已经成为一个全球性的宗教。基督教从来都不是一个真正的西方宗教。它的源头在巴勒斯坦，而它的将来主要是在南美洲、亚洲和非洲那里。在中世纪和现代早期，基督教在西欧取得了相当有影响的地位，并且在塑造西方文化方面具有重大意义。然而，现在人们认为，这在基督教复杂的发展过程中，只不过是一个阶段，虽然漫长却又是暂时的一个阶段。基督教的历史之根和将来的繁茂旺盛都在其他地方。在20世纪的最后10年中，一个最具戏剧化的发展是：西方传统教会人士——他们一直认为自己是信仰的中心所在——越来越认识到，从数字上说，基督教的重心现在位于发展中国家。

基督教的大规模扩展和色彩斑斓的面貌带来一个显而易见的结果。基督教在历史上从未有过如此众多的变化，它从未如此多样化，从未如此难以理解。当代基督教状况是由以下诸多因素塑造而成的：复杂的文化因素，历史事件和人物依然产生的影响，对神学问题理解的重大分歧，以及对基督教本土化要素的关切。本章提供了有关这一复杂变化的综合性概览，内容按照世界的不同地区和不同宗派而划分，这种设计是为了使读者能够理解当代基督教的发展状况。

第一节　各地区的基督教概览

传统上，在从全球角度概述基督教状况时，一开始所思考的往往是西欧和北美的情况，这一做法基于以下假设：这些地区是基督教世界中最重要的地区。欧洲和美国的作者们很容易这样想。然而，基督教的重心已经从根本上转移到了其他地方，也就是发展中国家，尤其是非洲和亚洲。本章内容的安排便体现了这一变化。

一、 非洲

在19世纪进入尾声之际，基督教在非洲仅仅是极少数人的信仰。它通常被视为一种殖民地宗教，是欧洲列强为了加强本国在该地区的影响力而强加给非洲的，而且在欧洲移民圈子之外影响力极小。这一地区的基督徒领袖是从欧洲“进口”而来的，比如在殖民地的英国国教会的主教们。到了20世纪末，撒哈拉以南的非洲是一个基督教占主导地位的地区，欧洲人渐渐被边缘化，而本土化的基督教社群则越来越多。

252

在基督教纪元的第一个世纪，基督教就在非洲建立起来。当时的教会主要建立在北非的沿海岸地区，这个地区现在被称为阿尔及利亚、突尼斯和利比亚。基督教在埃及的发展特别有影响，亚历山大城逐渐成为基督教思想和生活的中心。然而，7世纪阿拉伯人的入侵在很大程度上扫除了基督教的存在。基督教在埃及存留下来，但已经是很小的宗教。只有较小的埃塞俄比亚王国（其所包含的疆域要比现代同名的国家小得多）还可以被看作是基督教国家。16世纪初，非洲的北部以伊斯兰为主，而南部则以本土宗教为主。除了埃塞俄比亚这个特殊情况，几乎不存在任何重要的基督教影响。

到16世纪末期，情况则开始逐渐发生变化。葡萄牙殖民者此前在无人居住的西非沿岸岛屿如佛德角群岛登陆。不过，这些移民对非洲大陆几乎没有什么影响。基督教在南部非洲的出现要等到18世纪，它与英国的福音大觉醒紧密相关。在18世纪末或19世纪初，主要的英国宣教机构开始在非洲活跃起来。然而，基督教宣教士对其宣教事工的前景却无法乐观起来。伊斯兰教在非洲许多地区根深蒂固，而且伊斯兰教似乎更加迎合非洲人的灵魂。基督教如何能在这一地区扎下根呢？晚至1897年，英国宗教界的资深人士仍认为，基督教已经不可能在非洲打下稳定坚实的基础了。在20世纪，已经在这一地区建立起来的一点基督教影响将受到腐蚀甚至消亡。

19世纪后期的非洲基督徒大约可以分为两类：欧洲移民和当地非洲居民。前者出于情感和文化的原因，倾向于尽量多地保持他们祖国的基督教生活。这样，这些从英国国教会延伸出来的教会发现自己在这个时期南部非洲出现的很多英国殖民地上其实是在不同程度地复制自己。

然而，更有意义的是当地非洲人对基督教的逐渐接受。早期归信基督教的常常是那些在传统非洲社会中处于边缘的人，如奴隶、妇女和穷人。如今，人们

认为，非洲本土基督教社群的建立是非洲基督教急剧增长的主要原因，这些本土基督教社群吸引了更多本地人归信基督教，并且提供教师和牧师给他们，而不是给欧洲宣教士的工作。

基督教在传统非洲社会中带来了紧张。西方基督教是严格的一夫一妻制；而非洲文化一直认可多妻制的习俗。这样，欧洲基督教关于男人只能有一个妻子的主张就被看作是舶来的观念，在传统非洲社会中没有地位。循道会非洲联合会这个当地教会就认可多妻制。它的起源可以追溯到 1917 年在尼日利亚的拉各斯召开的循道会会议，其中的一大群担任领导的平信徒由于娶了多妻而被逐出教会。他们则以建立自己的循道公教会来作为回应。他们对某些非洲当地价值观的接受则为欧洲传教士所诟病。 253



8.1 若望·保禄二世教皇在西非的尼日利亚按立神父。© Vittoriano Rastelli/CORBIS.

在第一次世界大战(1914—1918)后的那段时期，基督教在这一地区经历了重要的转变和发展。到 20 世纪末，基督教一跃成为撒哈拉以南非洲大多数地区的多数人宗教。数据的获得是极其困难的，尤其是因为这一地区的许多教会没

有兴趣为了便于学者的研究而保存会友档案。然而，按照人们广泛援引的数据，在 1900 年，非洲大约有 1 000 万基督徒，1970 年有 1.4 亿人，2000 年有 4 亿人。基督教在该地区已经明显扎下了根，并将长久在当地的土壤中生长。

在非洲，基督教在人数上的增长已经对当地的政治产生了重大影响。尤其重要的是伊斯兰教与基督教相毗邻，成为这个地区发生重大冲突的潜在原因。例如，尼日利亚的南部以基督教为主流，而北部则是穆斯林。这导致的问题就是：尼日利亚是否会分裂——如在 1947 年以穆斯林为主的巴基斯坦从英国统治下的印度分离出来的那种情况。

254

20 世纪最重要的一个发展是非洲独立教会的兴起。这个词在很宽泛的意义上指那些力求在其基督教信仰背景下吸收非洲传统遗产的教会。这些教会通常具有较强的灵恩色彩，强调属灵医治、驱邪、释梦及说预言。一个很好的例子是基路伯和撒拉弗永恒神教（Eternal Sacred Order of Cherubim and Seraphim）。它的大本营在尼日利亚。与 19 世纪西方以话语为基础的文化（word-based culture）相反，这些教会重视体验和象征。这里另一个重要的因素就是某些白人教会，尤其是在种族隔离时期的南非，表现出的种族主义。这个地区锡安派（Zionist）教会可以看作是对非洲黑人身份的确认和肯定，以对抗官方的这种敌意。在最近的几十年里，这些教会已经受灵恩运动的影响，灵恩运动已被证明是促成它们在这个地区进一步增长的重要催化剂。人们认为，这些教会在整个非洲大约有 5 000 万信徒。

那么，非洲的情形如何预示了基督教的将来呢？追随西方教会的敬拜风格、由西方人带领的刻板教会模式已经一去不返了，在这种模式下，基督教仿佛只是欧洲殖民主义的某个方面。如今，非洲基督教是由非洲人自己带领，自己讲道，它毫无兴趣模仿西方的思维方式。如果说非洲基督教对于西方还有一点兴趣的话，那就是非洲基督教领袖似乎认为，西欧需要重新归信基督教，并且如果西方教会自己不能胜任这项相当艰巨的任务，他们愿意来。在 18 世纪，欧洲人将基督教带入非洲。今天，情况已经颠倒过来。

二、 东南亚与东亚

1521 年，伟大的西班牙探险家麦哲伦（Ferdinand Magellan）发现了一组为数约 3 141 个的群岛。这个现在被称为“菲律宾”的群岛当时成了西班牙的殖民

地。在西班牙统治时期，不同的修会同时开始了传道运动，其中以法兰西斯会和多米尼克会为主要力量。这个群岛在1898年后处在美国的统治之下。菲律宾的特殊之处在于，它在东南亚是唯一一个基督教占主流的国家。尽管天主教现在在这个地区占统治地位，但在西班牙统治结束时，许多新教差会就在这里建立起来了。现在，不同形式的新教派别已经在这里扎根，尽管它们属于少数派。

在除东南亚的其他地方，最好把基督教看作一个在增长中的少数群体。在日本，基督教最早出现是在1549年，那年耶稣会传教士沙勿略(Francis Xavier)在鹿儿岛(Kagoshima)登上日本。这里出现的小的教会在德川幕府时期经历了一个漫长的与西方隔绝的时期。只是到了1865年日本向西方开放门户时，人们才知道这个国家已经有了6万基督徒。在明治时期(1868—1912)，基督教在这个国家一直持续增长。(不过，它从没有达到像最近在中国或韩国所达到的那种程度。)对很多日本人来说，基督教就像黄油一样，是西方的舶来品。这一点可以从日本人口语中用来指称基督教的一个词上清楚地看出，这个词，可以译成"带着黄油味"。

或许东亚地区最有趣的发展是在中国和朝鲜。众所周知，基督教在1294年由法兰西斯会传教士传入中国。然而，有证据表明，基督教传入中国要早得多。景教碑通常被追溯到781年，其中提到聂斯脱利派传教士在146年前就到达了这里，表明东方形式的基督教曾在这里有很强的宣教活动。不过，那时的教会在领人悔改方面没有取得成功。19世纪40年代的鸦片战争带来的众多后果之一就是使得这个"泱泱大国"至少向部分的西方国家开放。直到19世纪，中国才结束了对西方的封闭。日益增长的经济利益终于使这个地区向西方传教士打开了大门。在这些传教士中，特别要提到的是戴德生(James Hudson Taylor，1832—1905)。 255

戴德生最初是中华宣教会的传教士，由于对这个组织不满意，他在1865年创办了中国内地会。这个差会在很多方面都十分特别，尤其是愿意接受女性为传教士以及超宗派的特征。戴德生充分意识到传教士们在中国所面临的文化障碍，因此不遗余力地消除它们，例如，他要求他的传教士穿中式服装，而非西式服装。

然而，西方传教士传播基督教的努力所取得的效果有限。基督教被看作是某种西方的，而非中国自己的东西。中国在1894—1895年同日本的那场战争中

战败，许多中国人视之为外国势力在这个国家存在的直接原因。这导致了1899—1900年的义和团运动。随着1911年中华民国的建立，基督教取得了一定程度的官方认可。

广义上说，现代中国基督教有三个主要特点：

(1) 1951年建立的三自爱国教会属于"官方"教会。"三自"是指自治、自养和自传这三个原则。总的思想是要确保教会完全独立于任何外国势力。但是，也很明显，三自教会是由中央政府领导的。

(2) 天主教在中国仍有重要影响。政府支持教会不应该信赖或服从外国教会。因此总体说来，在现代中国天主教中，似乎存在着两个部分，一部分是独立于普世天主教会的(即"天主教爱国会")，另一部分则不是。前者似乎占据着优势。

(3) 目前，在中国，家庭教会由于其较强的灵恩派倾向，因而在数量上在显著增长，尤其是在农村地区。尽管不可能得到一个可靠的数据，但估计可能会有五千万中国人属于家庭教会。

256

朝鲜半岛的情况对基督教在这个地区的未来具有重要意义。基督教在朝鲜半岛的起源要追溯到18世纪后期。当时，一个小型天主教社群由北京引入后，在朝鲜半岛建立起来。在19世纪，这一小型基督教社群遭受到残酷的迫害。然而，当朝鲜半岛与美国在1882年签署友好条约以后，形势在一定程度上稳定了些。之后不久，美国的新教宣教士抵达朝鲜半岛，开始在该地区建立重要的医疗和教育。然而，在20世纪初期，朝鲜半岛人口中只有极小的一部分——大约百分之一——是基督徒。在2000年，韩国中央情报局公布了最新的有关宗教信仰的调查，结果，低于5 000万的人口总数中，49%是基督徒，47%是佛教徒。那么，这一巨大的变化是如何、又是为何发生的呢？一个原本几乎没有基督徒的国家是如何一跃成为一个名副其实的基督教国家的呢？

正如人们所预期的，这一情形是复杂的。然而，有一点是清楚的，在20世纪，朝鲜半岛人民认为基督教是一个盟友，而不是敌人。朝鲜半岛在1910年被日本吞并，并且在第二次世界大战结束前一直处于日本的统治之下。非同寻常的是，基督教被认为是朝鲜半岛民族主义的盟友，尤其在面对日本人的压迫时。在亚洲其他地方，批评者轻易将基督教描述为西方帝国主义的走狗。然而在朝鲜半岛，敌人不是西方国家，而是日本。在这一时期，基督徒在朝鲜半岛独立运

动中起到了远超过其人数比例的积极作用。1911 年爆发了反对日本的民众反抗,在因暴动而受审的 123 人当中,有 98 人是基督徒。在当时,基督徒只占当时朝鲜半岛人口的百分之一。这一事件的重要性是不容忽略的。

第二次世界大战后,在 1950 年 6 月 25 日爆发了朝鲜战争。战争结束后,朝鲜半岛出现了分裂局面:信奉共产主义的北方和民主化的南方。在朝鲜战争末期,基督教宣教机构积极参与救援工作,这极大地刺激了基督教的发展,而在 20 世纪 60 年代,韩国教会的社会活动更进一步促进了基督教的发展。基督教以不可遏止的态势增长,尤其是在韩国新教内部。在 1957 年,韩国大约有 80 万新教徒。截止到 1968 年,这一数目增长了一倍(1 873 000)。截止到 1978 年,基督教又得到迅猛发展(5 294 000)。天主教也经历了巨大的增长,从 285 000 人(1957)增长到 751 000 人(1968),进而增长到 1 144 000 人(1986)。

今天,韩国向亚洲各国差派宣教士。大型韩国移民社群遍布西方主要城市,从悉尼到洛杉矶,从墨尔本到纽约。这些移民借着教会的关系网络而紧密连接在一起,教会越来越成为社群活动、相互支持和灵性滋养的中心场所。

三、 北美

257

人们普遍认为美国是现代基督教的重镇。1776 年的美国革命不同于 1789 年的法国大革命。后者导致对基督教思想和制度的反抗,而前者导致基督教在美国人民的生活和文化中扮演着越来越重要的角色。美国宪法规定了政教分离原则,这使得基督教不具备任何特权地位,这也因此降低了因觊觎社会地位或权力而牺牲基督教信仰的一切可能。

在早期殖民地时代,占主导地位的宗教形式基本上是新教,但在 19 世纪,从意大利和爱尔兰来的移民导致了罗马天主教在美国的快速增长。不过,在笔者执笔之际,新教依然是美国人数最多的基督教形式。

人们普遍认为,美国在全球基督教世界中扮演着重要的角色。既然如此,探索美国当代基督教现状就是既有趣味又意义重大。许多民意调查都调查过美国的宗教信徒的分布情况,而且调查也提供了一个统计数字时所需的宗派划分界线。这些民意调查的结果是值得商榷的,主要是因为选样技术在可靠性方面存在一些困难。最可靠的选样方法通常是"自我确认"(self-identification),也就是让个人自己表明自己的宗教信仰。皮尤宗教和公众生活论坛(Pew Forum on

Religion and Public Life)在 2002 年做了一项调查，结果如下：

宗教隶属	百分比%
基督教	76.5
犹太教	1.3
伊斯兰教	0.5
佛教	0.5
印度教	0.4
一位论普救教	0.3
巫术崇拜/异教/德鲁伊特教	0.1

首先，从美国宗教生活的总体状况看，基督教目前是人数最多的宗教。去教堂礼拜者的比例——有 40%的美国人定期去教堂聚会——远远高于其他有着基督教传统的国家，尤其是西欧。皮尤调查显示，基督教以外的宗教的重要性正日益增长，包括伊斯兰教和印度教，但是这二者都只不过仅占美国公众生活的一小部分。

这一调查还把基督教划分为不同的宗派，这就使人看到基督教不同宗派的各自影响力。尽管基督新教依然是美国人数最多的基督教类型，它却被划分为很多不同的宗派。就单一宗教群体而言(即把新教分为不同的宗派)，罗马天主教依然是人数最多的宗教群体。

258

然而，如果只是按照传统的模式，即完全按照宗派区分来分析美国的基督教，就不能公允地看到其复杂性。约翰·格林(John C. Green)是领导阿克伦(Akron)大学布里斯研究所(Bliss Institute)的一位政治科学家。他于 2004 年春天为皮尤宗教和公众生活论坛作了一项调查，名为“全国宗教和政治调查”。这一认真设计的研究调查试图借助发现宗教群体内部的发展趋势来探索各宗派之间的发展变化关系。调查发现，三个最重要的宗教群体是福音派新教(保守派、主流派、基要派中自由派、其他福音派、五旬节派以及灵恩派等)、主流新教(左派圣公会、中间派圣公会、自由派圣公会、美国福音派路德宗、美国长老会、美国改革宗教会、联合基督教会、联合循道会以及有着相似信念的较小宗派)和罗马天主教。以上每个群体又可再分为三个不同的派系：传统派、现代派和中间派。

宗派	百分比%
罗马天主教	24.5
浸信会	16.3
循道会/卫理公会	6.8
路德宗	4.6
长老会	2.7
五旬节派/灵恩派	2.1
圣公会	1.7
安息日会/摩门教	1.3
基督教会	1.2
公理会/基督联合教会	0.7
圣召会	0.5

"传统派"的定义是:信仰保守的信徒,有着不同层次正统上帝观,积极参与宗教活动(由参加主日聚会、钱财奉献、祷告、读经、参加小组等因素来判断),渴望持守他们的信仰和宗教行为,并且抵挡来自社会的要求其改变的压力。"现代派"的定义是:有自由倾向的信徒,比如有较高程度的非正统上帝观,相对较低的宗教参与程度,渴望适应变化。"中间派"是指位于传统派和现代派之间的那些信徒。

这一调查呈现出自1992年以来的一些重要态势,尤其是福音派新教主义中保守势力的增长,以及一个明确的共识,那就是:美国人民认为,总统有强烈的宗教信仰是很重要的事情。调查还显示,主流新教曾经被认为与共和党保持一致,但在过去二十年间,已经越来越站在民主党一方了。

该调查提供了一个特别重要的帮助,它"照亮"了美国社会内部的"文化战争",尤其是在关于同性婚姻、堕胎和干细胞研究等问题上。通常来讲,对上述趋势最强烈的反对来自福音派新教信徒中,而主流新教信徒则倾向于支持那些行为。

在本章的后面部分,我们将探讨美国的新教在20世纪的一些发展变化,这些变化在其他领域也产生了重要影响。

四、 南美

在16世纪,西欧陷入因宗教和社会剧烈动荡而带来的混乱,这场动荡通常被称为"宗教改革"。新教的诞生导致了这一地区宗教生活模式的重大变化,而

且也使基督教重新振作并更加富有活力。一开始，面对马丁·路德及其他人的 259 宗教抗议和改革引发的快速变化，天主教会显得措手不及，但最后他们同心协力，也发动了他们自己的更新和变革的运动，这通常被称为“天主教宗教改革”(Catholic Reformation)。到了16世纪末，天主教会的情形比起一开始的样子要好很多，尽管在关键的1517—1545年间发生了一些对天主教产生重创的事件。

类似的事情现在正在拉丁美洲发生吗？这一问题在1990年首次被人提出来，当时大卫·斯托尔(David Stoll)发表著作并极富煽动性地给他的著作命名为《拉丁美洲正变成新教地区吗?》。这本书如重型炮弹一般坠入北美宗教研究群体当中。这一研究群体过去已经习惯了这样的思想：拉丁美洲是罗马天主教的重要堡垒，它正经历着“解放神学”运动所带来的重大更新。学术界喜爱解放神学，因为它与学术界文化的一些核心价值产生共鸣，而且倾向于以令人担忧的幼稚和不加批判的态度对待这些核心价值。事实证明，北美学者很容易从旁观者的角度远远观望这种形势，容许自己受到解放神学家和政治活动家的煽动，以致对这一复杂形势作出很不明智的判断。这一点十分致命。结果，他们听不到普通民众对这一形势的看法，以及他们的渴望是什么。

一个简单的事实是，解放神学从根本上是一种学术运动，它的关切与该地区贫穷者的关切产生共鸣，但它的表达方式却是贫穷者不能理解的。考虑到这一地区的历史和社会现实，这种神学提出的改革方案似乎对每个人来说都是不现实的。

斯托尔的书提供了一些确凿的数据，这些数据表明，在世界上迄今为止仍是以天主教为主的地区中，某些新教类型正在不可阻挡地增长。五旬节派在该地区的快速蔓延已经改变了原有的情形。福音派社群像是横空出世一般，而且正极大地改变着这一地区的宗教版图。现在有人估计，在中南美洲的四亿五千万人口中，至少有五千万人是新教徒。而且这一势头还在增长。有趣的是，现在正在扩展的新教形式被称为“五旬节派”和“福音派”，它们是奋兴型的新兴派别，而不是该地区传统上的新教宗派。

如何解释这一变化呢？这些变化又意味着什么呢？有些人神秘地暗示，这一切完全归因于里根时期中央情报局的工作。数据本身却不支持这种观点，即使数据遭到最大程度的扭曲；这一风潮应追溯到更远，而且今天依然在继续。更合理的一种解释是，天主教被当地人视为一种殖民地宗教，当西班牙和葡萄牙于

16世纪在该地区扩张时，西班牙征服者建立了天主教教会。正在拉丁美洲发展起来的福音派和五旬节派的形式更适合本地现实状况，一些人认为它们在这一地区更容易为人接受。

一个最有可能的解释是，近几年的变化与福音派的思想和敬拜风格有关，这种思想和敬拜风格席卷了整个地区。它们很受大众欢迎，易于入门，而且诉诸个人的宗教体验。解放神学似乎对拉美的流行文化存着善意，但是普通人认为它刻板、学究气，并且远离普通大众。例如，你需要达到某个高度，才能明白鲍夫(Leonardo Boff)在说些什么。福音派的牧师在草根阶层做工，而且非常关心本地人民的需要。人们都想掌控自己的生活，他们把福音派和五旬节派宗教当作 260 实现自己目标的一个手段。他们并没有想要改变社会，尽管他们也认为这是美好的事业，却显然是一个长期的目标。他们的当务之急是要改变自己、家庭和他们的社群。

强调个人体验的五旬节派宗教(见边码266—268页)与普通大众的关切产生强烈的共鸣，而且与拉丁美洲当地文化中的重要因素——如普遍存在的对诸灵的信念——有着重要的关联。五旬节派的世界观包括驱除邪灵(这通常使西方学究气的神学家如坐针毡)，这非常容易且自然地与当地的民间宗教关联起来。它毫不费力就被嫁接到拉美的土壤中，而且看来会继续稳固发展。最能表明将来发展趋势的迹象是，该运动正在从一个拉美国家传到其他拉美国家，而来自外部的福音派宣教士并未参与其中。这一运动的源头可能要归功于北美的宣教士，但现在它却牢牢地掌控在当地人的手中。

我们在此看到一个同样适用于朝鲜和撒哈拉以南非洲地区的模式：最早由欧洲或北美宣教士建立的各种形式的基督教，现在被本土化的领袖接管过来，并继续以新的形式繁荣昌盛。增长的最早阶段很可能得到了欧洲或北美人的鼓励和支持。然而，那样的日子已经过去了。我们今天在这些地区看到的是本土化的基督教形式，由本地领袖带领，他们能够从本土化的角度深思熟虑地理解福音的内容。基督教的去中心化运动(Decentralization of Christianity)正在上演。

最后必须指出，拉丁美洲的天主教会并没有对这些发展变化熟视无睹。他们已经采取措施应对这种变化。显然，问题的答案并不在于解放神学的理性方法，这种方法越来越被视为与新的形势几乎毫不相关。它或许对教会的社会政策有些意义；却无法与普通大众产生密切关系。解决这一问题的方法是，采用当

代敬拜风格，模仿福音派和五旬节派的灵活性，而同时保留天主教敬拜的基本框架和内容。

这种情形依然处在变动之中，而且结果难以预料。然而，就像是16世纪的宗教改革那样，这可能会导致一种更新的、更加具有适应性的基督教形式的出现，无论是对新教来说，还是对天主教来说，或许两个宗派现在都想要把他们鲜活的新思想输出到它们原生的欧洲背景中去。

五、 欧洲

20世纪见证了西欧参加礼拜人数的急剧下降，而该地区曾一度被视为基督教信仰的中心。当然，这一观察是否准确还值得商榷。不过，在20世纪，这一地区的参加礼拜人数明显减少，而参加礼拜人数或许是表明公众对基督教的支持程度的最明显的坐标。在这一时期，基督教对大众文化、学术讨论和政府政策制定的影响减弱了。人们通常认为，第一次世界大战是一个转折点，它引发了基督教式微的过程，而这一过程今天在依然继续，势头不可遏止。然而，许多人指出现在发生的这种趋势，其源头远在维多利亚时期。欧洲知识界的世俗化扩散到整个大众文化，这只是个时间问题而已。

因为许多研究宗教的社会学家和其他未来学家在西欧生活和工作，我们完全可以合理地说，西欧的模式在其意义和效力上也是全球性的。自从鹿特丹的伊拉斯谟时代以来，欧洲中心论对欧洲人一直是一种具有巨大吸引力的哲学。正如中世纪思想家相信，整个太阳系绕地球运行，同样，许多欧洲学术界人士似乎也相信，在欧洲发生的事情预示了将要在其他地方发生的事情。凡是欧洲引领的，其他洲必要跟随。

261

西欧之外的其他地区却不存在同样的问题。对基督教的将来而言，基督教在西欧的命运是众多模式中的一种。我们一定要认识到：这并不是一些人可能提出的那种不证自明的普世模式。例如，在20世纪90年代，对灵性神学的兴趣勃然兴起，这导致许多社会学家开始谈论世界的“去世俗化”(desecularization)，但欧洲的情况却是一个明显的例外。因此，西欧的状况不应被视作全球宗教走势的典型代表。如果把西欧目前的状况看作将来全球的模式，这是不合理的。

在这方面，西欧与东欧的对照具有特别的意义。在从1950年到1989年之间的大多数时间内，东欧的基督教都遇到了马克思主义政权思想。第二次世界大

战之后，苏联的政治、军事影响力在这一地区快速增长，这导致了强烈反对宗教的政权的建立。一方面，在西欧，在法国大革命的榜样作用下，人们曾经以为无神论是一种解放的力量而教会是压迫的力量；但另一方面，在东欧，情况完全相反。

如果有任何一个事件能够使这一观点变得清晰明朗的话，它应该就是波兰红衣主教被选为短命教皇若望·保禄的继任者。波兰主教自封为若望·保禄二世。

第二节　基督教：当代形式概览

在上一章，我们探讨了基督教在世界上一些重要地区的现状。然而，当代基督教的样式琳琅满目，不同宗派对教会治理模式、敬拜风格和文化根基的理解也大相径庭。在接下来的部分，我们将审视今日世界中主要的基督教形式。我们一开始来看按人数来讲最重要的宗派——罗马天主教。

一、 罗马天主教

罗马天主教是目前世界上最大的基督教群体，而且人们普遍认为它也将是在下一个世纪最成功的基督教群体。它是美国最大的宗教群体，会友人数比其最大的竞争对手——美南浸信会——多出四倍。数据表明，在过去几年中，天主教的会友人数在美国出现了适度增长。罗马天主教是目前在世界范围分布最广的基督教群体，而且正在继续扩展。它在世界每个地方都遇到了问题，但是，从过去的历史来看，它有能力面对这些问题并作出必要的调整。 262

然而，人们曾一度怀疑罗马天主教会有美好的未来。为了理解这一点，我们需要回到两个世纪以前，思考 1789 年法国大革命之后天主教会在西欧的情形。随着 19 世纪小心翼翼地向人张开怀抱，人们普遍感觉，罗马天主教在将来必定在劫难逃。法国大革命几乎把教会在法国的立足之地和影响力铲除干净。类似的革命将蔓延开来，不仅借着革命思想的传播，也借着法国革命军队铁骑，因为法国军队入侵了欧洲的一部分天主教国家。天主教的前景看来是暗淡无光的。人们普遍认为拿破仑时代预示着天主教在欧洲地位的全面结束。然而，随着拿

破仑被击败，以及欧洲在维也纳会议(Congress of Vienna，1815)上的重新洗牌，整个形势出现转机并得以稳定下来。

应当了解的重要一点是，尽管当时天主教在南美、日本和印度正在增长，它依然主要是一种欧洲宗教。在19世纪以及20世纪早期，天主教最重大的发展就是在欧洲以外的快速扩展。大约在这一时期，天主教在美国产生重大影响，主要是借助从爱尔兰和意大利来的移民。在天主教徒人数快速增长的时期，主教约翰·卡洛尔(John Carroll，1735—1815)作出巨大努力，来鼓励社会对天主教的接纳。1789年，卡洛儿成为巴尔的摩的第一位天主教主教，并进而在1810年成为国家的第一位大主教。重要天主教教育机构的创建——比如1842年创建的圣母大学——为天主教成为美国文化生活中一种极具影响力的学术力量打下了根基。

然而，我们在这一部分关注的焦点是对本章主题具有重要性的一个核心问题。天主教在将来的基督教中将扮演什么样的角色？如果把该问题放在1800年，可能没有任何明智的观察家会看到天主教的美好将来——如果他以西欧的形势为基础来判断的话。如果是在2006年提出这一问题，这就会引发一个特别不同的回答。大部分观察者都相信，在下一个世纪，天主教将依然是占主导地位和最成功的一种基督教的形式。之所以如此，原因之一是第二次梵蒂冈大公会议(1962—1965)所取得的成就，尤其是这次会议向一个踌躇不前的教会所推行改革和更新的措施(见边码248—250页)。

然而，从那之后，天主教内部出现重大问题，这包括献身做神父的男性数量急剧下降。这在爱尔兰共和国尤其明显——传统上该国是西欧天主教的大本营。有关猥亵儿童的控告严重影响了神父的地位。1979年，爱尔兰共有不足8 000名神父，而其中29岁以下的不足400人，6 000多名神父的年龄在40岁以上。爱尔兰教会面临神父短缺的问题，而且很难看到可以采取什么措施能够挽回这种颓势。这种趋势在整个西方世界都可以看到。然而，在发展中国家，情况好得多。

263 自从第二次梵蒂冈大公会议以来，天主教继续在非西方国家增长。这意味着，随着传统西方教会势力的地位越来越削弱，发展中国家正越来越主导天主教的发展。对许多观察者来说，如果将来选出一位非西方的天主教教皇，那就意味着对这一发展趋势的最终确认——在2005年4月的教皇选举中这一可能性就

曾被严肃地考虑过。人们普遍认为这一变化将是大势所趋，这表明在过去的两个世纪中，天主教已经正式从一个西欧信仰转变为一个全球性的信仰。我们没有足够的理由认为，天主教不会继续在下一个世纪的全球基督教世界中继续发挥重要的作用。

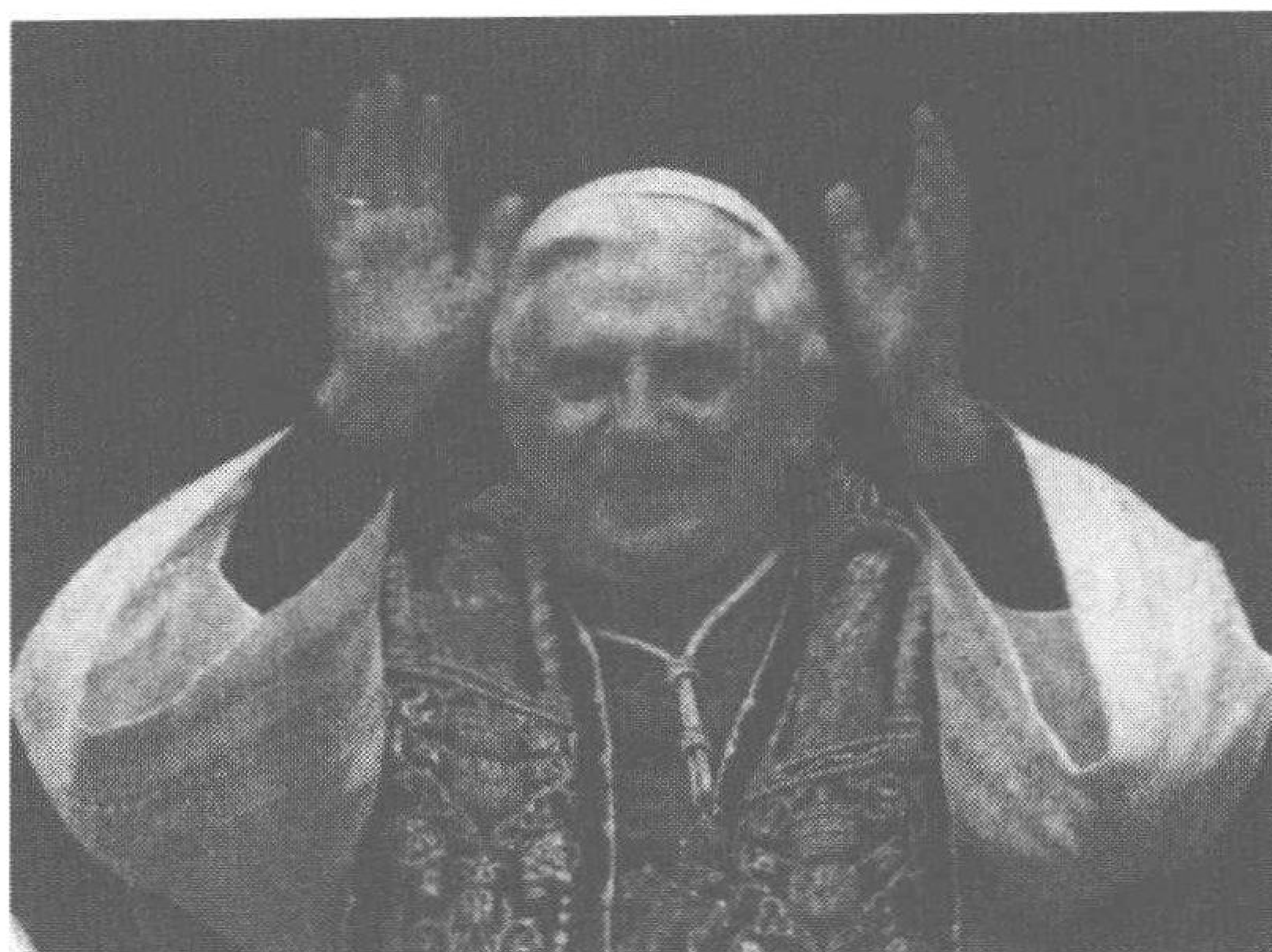


图 8.2 教皇本笃十六世，原名拉辛格（Cardinal Joseph Razinger），2005 年 4 月就任。Domenico Stinellis/AP/EMPICS.

天主教的特征，如果考虑到其历史发展的复杂性，是很难概括的。不过，下列几个方面很重要：

（1）天主教会对于教会的建制在传统上一直有很强的等级化理解，这种等级主要为教皇、红衣主教及主教。教皇对于整个天主教世界中主教的任命有重要影响。在教皇去世后，红衣主教会举行秘密会议，来选举新的继任者。红衣主教来自教士或主教，他由教皇提名，被委以特别的管理责任。

（2）部分地由于教皇的重要性，罗马城对于天主教精神特质的形成具有特别重要的意义。新教通常称这个教会为“罗马天主教”，反映出罗马作为这个教会的核心所占有的重要地位。梵蒂冈城普遍被认为是天主教的精神中枢，它也是近代两次重要公会议的会址：第一次梵蒂冈大公会议（1869—1870）和第二次梵蒂冈大公会议（1962—1965）。由于这个城市与早期基督教的紧密关系（普遍认为使徒保罗和彼得是在这里殉教和埋葬的），许多天主教徒会到罗马去朝圣。

（3）教会被看作是一个可见的神圣建制，其结构建立在神圣实在的基础上。尽管这种教会观在“梵二会议”中有一定的修改，但它对现代天主教仍然十分重要。它尤其体现在对教会的教导权所占地位的理解上（通常称为“教权”）。特兰托公会议宣布，人们不能自由地解释圣经，使其意义与“神圣教会过去和现在的解释相对立，教会能够判断圣经之真实的意义和解释”。在这个观点的背后，有一个强烈的群体观念，它涉及基督徒的生活和教会的权威，这一点与 20 世纪和 21 世纪早期现代西方文化中已成为主流的个人主义形成尖锐的冲突。 264

(4) 天主教的教职人员在日常天主教生活中占据重要地位。天主教的教职人员不允许结婚。这是天主教与基督教其他派别的最大区别。东正教或新教都允许牧师结婚。天主教的教职人员皆为男性。虽然妇女也被允许承担某些牧养或仪式上的职责(具体情况根据各地的不同情况而定),但天主教会目前仍然保持着纯男性的教职制度。

(5) 天主教非常重视礼仪,换句话说,教会所用的敬拜仪式是固定的,并被置于核心。它反映出这样一个信念,即教会祈祷和敬拜的形式与教会信仰的内容是紧紧关联在一起的(这一点有时用拉丁语标语"祈祷法则即信仰法则"[lex orandi, lex credenda]表达出来)。礼仪被看作是对教会信念和价值观的公开陈明,是使徒传统得以延续的一种手段。在"梵二会议"前,礼仪上所用的语言一直是拉丁语。但现在本地语言已被允许使用,尽管人们在尽力确保地方语言的翻译能够准确地传达出该礼仪的拉丁文所具有的意义。

(6) 天主教也有很强的圣礼方面的特征,非常强调"圣礼性的救恩计划"(它是指这样一种观点:基督的死和复活所带来的恩典通过圣礼传递给教会)。天主教会认可七种圣礼(而新教只有两种)。就教会规则的礼仪性生活而言,弥撒可以说是最重要的圣礼,它被理解为基督的身体和血的临在。

(7) 修道生活对于形成和培养天主教的特质仍然十分重要。尽管传统的修会已经有所衰落,但它们依然扮演着一个重要的角色,如作为对平信徒进行灵性造就的中心。在这个方面,人们对伊格纳修灵性神学(Ignatian spirituality)不断增长的兴趣就是一个十分有趣的现象。修会在各个层面建立和保持其作为教育中心方面所起的作用确实值得注意。

(8) 天主教特别强调圣徒以及圣母马利亚所起的作用。圣徒们和马利亚被看作同时是活人及死人的代求者。圣母无沾成胎说认为马利亚在其母腹成胎时期并没有沾染原罪,因此为马利亚在天主教的虔敬生活中具有较高的位置提供了神学上的依据。不过,天主教思想家非常小心地区别了对于马利亚的**崇敬**(veneration)和对于上帝与圣子基督的**敬拜**(worship)。

二、 东正教

无论是希腊还是俄罗斯形式的东正教(通常被简称为"正教"),它们都代表了一种与早期希腊教会有着很强的连续性、其礼仪和教义都可以直接追溯到早

期教会的基督教类型。东正教在东欧信徒最多,尤其是在俄罗斯和希腊,在这些地区,它对于形成国家的认同感发挥着重要作用。不过,通过移民的方式,它在北美和澳大利亚的一些地方也有发展。比如,澳大利亚的墨尔本就是世界上最大的希腊东正教社区之一。

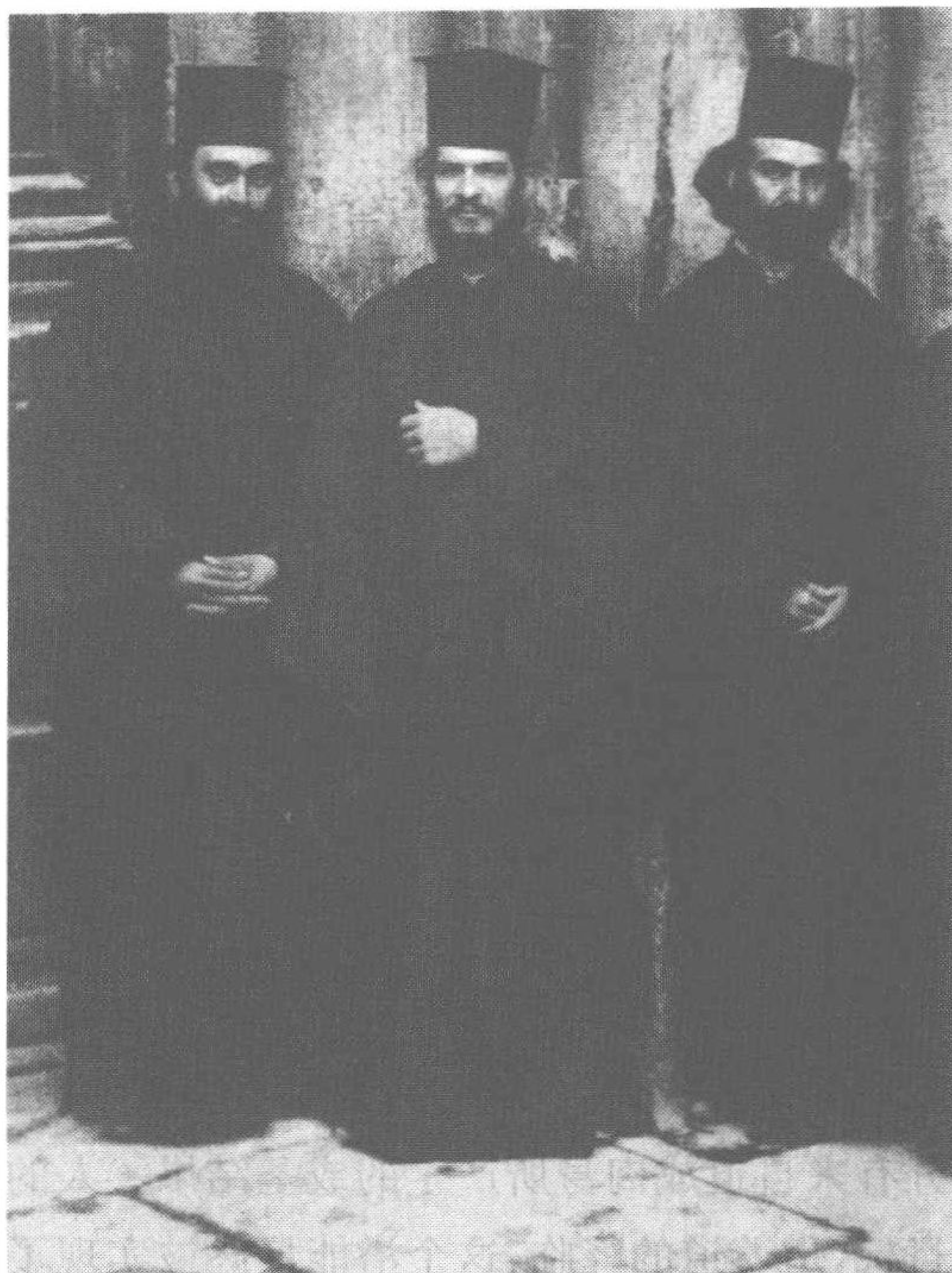


图 8.3　1895 年耶路撒冷圣墓教堂外的东正教神甫(photograph Carl Raad)。AKG-Images.

东正教的特质包括如下一些要素:

(1) 强调与早期教会保持历史的连续性。东正教特别强调"传统"(paradosis)观念,尤其是希腊教父们的著作。这个方面像尼撒的格列高利、认信者马克西姆以及被称为"伪狄奥尼修"的思想家,都特别受重视。传统被看作是一个活的要素,使人们在面临新时代的挑战时能够保持那些在根本上不变的东西。这反映在东正教所使用的礼仪形式较为固定这一点上。俄罗斯东正教非常重视在仪式中使用传统的斯拉夫语,强调在神学和语言上与以往时代的连续性。

(2) 东正教只承认七次公会议,第二次尼西亚公会议(公元 787 年)以后的会议都被认为不具有权威性。尽管也有地方性的会议来讨论各种不同的事务,但它们并没有被看作与早期公会议具有同等的权威性。

(3) 东正教一直反对在西方天主教中出现的那种权威观。在 20 世纪,西方的神学家对一直在东正教会中起主导地位的"普世性"(或大公性,catholicity)观念倍加关注。这个观念通常用俄语 Sobornost 来表示,它在其他语言中没有严格对应的词。一方面它含有"普遍性"的一般意义,另一方面它也表达了在教会团契中信仰者的合一之意。这个观念在布尔加科夫(Sergei Bulgakov)和孔梅亚科

夫(A. S. Khomiakoff)的著作中得到充分的阐述。他们试图使其在教会个体成员的特殊性与教会整体生活的和谐性之间取得一个平衡。它被与“公会议至上”

266 (conciliarity,俄语中 sobor 这个词通常意为“会议”或“群体”)的观念联系在一起,以此表达教会的生活是以这种方式来支配的:其权威被分散在所有信仰者之中,而不是集中在任何类似教皇这样的人物身上。

(4) 神学上比较独特的思想包括:认为圣灵只是出自于圣父(而不像西方教会所认为的出自于圣父和圣子,参见边码 122—123 页),以及将拯救理解为“神化”(deification)。“上帝成为人,乃是为使人成为上帝。”这个神学的主题可以被看作在很大程度上奠定了东方基督教传统在救赎论方面的思考,无论是教父时期的还是现代希腊及俄罗斯的东正教神学传统都是如此。正如这句引文所表明的,在道成肉身的教义和上述意义的救赎论之间有着紧密的联系。对于阿塔那修来说,拯救即意味着人对上帝之存在的参与。神圣的逻各斯通过道成肉身进入到人性中。阿塔那修得出结论说,在披戴普遍人性的基础上,逻各斯不只是披戴耶稣基督作为人的生存,同时也披戴一般的人性。结果就是,所有的人都能够分有来自道成肉身所产生的成圣结果。人的本性被造时就是以分有上帝存在为目标,借着道的降临,这个潜能最终被实现了。

(5) 东正教对圣像的使用是十分重要的特点。圣像就是指耶稣基督、马利亚或其他宗教人物的图像。对于圣子道成肉身的特别强调被认为对祷告及灵性都有意义。圣像乃是“感觉的窗户”,借此能让信仰者一瞥神性的实在。

(6) 修道院对于分辨和显明东正教的特质一直有着非常重要的意义。或许最重要的修道中心依然是阿寿斯山(Mount Athos),它是一个伸向爱琴海的半岛。大多数的主教来自于修道院。

(7) 东正教的教士被允许结婚(假如他们被按立前已经结婚的话),这一点与天主教的情况不同。不过,主教通常是不结婚的,这主要是由于作为修士的背景。东正教坚持只有男性可以被按立,反对女性成为神甫,这基本上是出自于传统对此问题的看法。

三、 五旬节派

五旬节派的起源很复杂,但通常可以追溯到 20 世纪的第一天——1901 年 1 月 1 日。在此之前的一个月中,查理·巴翰姆(Charles Parham, 1873—1929)在堪

萨斯州的托皮卡(Topeka)创建了伯特利圣经学院(Bethel Bible College)。他的一个特别兴趣是《使徒行传》2:1—4中记载的"说方言"这一现象。过去大多数基督徒认为这是早期教会经历的一件事情,而不再是基督徒经验中的一部分。1901年新年那一天,巴翰姆的一位学生经历了这一现象。几天后,巴翰姆本人也经历到了。

巴翰姆开始教导"方言恩赐"的明显复苏。亲耳听到巴翰姆说方言的人当中,有一位是非洲裔美国牧师西摩(William J. Seymour, 1870—1922),他于1906年4月在洛杉矶亚苏撒街道312号成立了"使徒信心会"(Apostolic Faith Mission)。在接下来的两年中,以"说方言"现象为标志,爆发了一场大复兴。"五旬节派"(Pentecostalism)开始用于表述这场运动,该名称来自"五旬节"那一天——也就是按照新约圣经的记载,早期基督徒第一次经历这一现象的那个场合(徒2:1—4)。

267

该运动在美国快速蔓延,它对处在社会边缘的人们尤其具有吸引力。不同寻常的是,白人和非洲裔美国基督教的群体都受到吸引并接纳了这一运动。尽管五旬节派的基督教神学可被认为是传统的,但它与其他基督教群体却有极大的区别,因为它强调说方言,而且敬拜形式与众不同。他们的敬拜是极具体验性的,包括说预言、医病和赶鬼。该运动的敬拜风格特别缺乏智性上的成熟,这导致主流基督教宗派和学院对其不加理睬。然而在二战之后,该运动开始新一轮传播,这为其在20世纪下半叶的急剧增长铺平了道路。

1960年,在加利福尼亚州的范纽斯(Van Nuys)发生了一件事,该事件使五旬节运动受到广泛关注。当地一间圣公会教会的牧师班纳德(Dennis Bennett)告诉会众他经历了圣灵充满并开始说方言,会众极为震惊。人们反应各不相同,从困惑到愤慨都有。当地圣公会主教立刻禁止班纳德教会的人说方言。然而很快,人们清楚地看到其他主流宗派中的一些信徒也经历了班纳德所经历的现象。他们不再隐藏,而是站出来明确宣告,他们相信自己经历了真正新约圣经中的现象,而这将会带来教会的复兴。

到了20世纪60年代,建立在属灵恩赐(比如"说方言")基础上的某种形式的复兴正明显在圣公会、路德宗、循道会和长老会的群体中有了立足之地。或许最重要的是,在罗马天主教会内部,灵恩运动正越来越兴起。如果继续使用"五旬节运动"描述这种现象,现在就出现了问题,因为这一术语过去用于指某个教会派系——比如神召会,这种教会强调的是"说方言"。于是按照实际情况的特征,人们使用"灵恩派"(charismatic)一词用于指称发生在主流教会内部的一种运动,这些运

动建立在五旬节运动的思想和经验之上。灵恩复兴运动在主流教会内部已经导致以下结果:出现新颖而非正式的敬拜风格,重新关注敬拜的活力,越来越不喜欢充满繁文缛节的传统敬拜,尤其是如果要使用圣诗歌本或崇拜手册指南的话。

自“二战”以来,五旬节运动——我们也应当把主流教会中的灵恩运动也包括进来——已经出现很大改变。最明显的改变就是它正以风起云涌之势在增长。据估计,现在全世界有5亿五旬节派信徒,而且地理分布广泛。尽管有人认为该运动的源头在非洲裔美国人的文化内部,但它已经在南美、亚洲、非洲和欧洲扎下了根。

这种形式的基督教为什么如此流行?人们普遍承认,两个因素导致五旬节运动具有吸引力。首先,五旬节派强调直接、立刻地经历上帝,避免相当枯燥无味和重理性的基督教形式,因为理性的基督教对很多人来说不具有吸引力,而且难以理解。因此,重要的是,五旬节运动在拉丁美洲的工人阶级中带来深远的影响,因为它无须受学究文化的羁绊和负累便能传递出上帝。其次,这一运动使用 268 的语言和交流形式使它可以极其有效地填补文化上的鸿沟。五旬节派最好被视为一种口头宗教,使用故事、见证和歌曲来传递对生活的领悟。



图 8.4　五旬节派的一个崇拜活动。© David Gallant/CORBIS.

四、 新教

“新教”这个词一般用来指历史上源自于16世纪欧洲宗教改革的那些教会。这个词容易产生误解，因为多数的新教教会强调它们与早期教会的连续性。这里必须指出，“新教”这个词并不与“大公”（catholic）对立。“catholic”（大公性）与“Catholic”（天主教）在拼写上的区别是十分重要的。“天主教”只是“大公性”的一种特殊表现方式，而新教所反对的只是这种方式。例如，圣公会和路德宗思想家特别强调他们在思想和生活上与早期教会的关联，肯定他们自己之“大公性”的可信性。同样，在1536年，日内瓦城的宗教改革家加尔文也曾激烈地为宗教改革辩护，指出指控宗教改革无视教父的传统是没有依据的。下面，我们会按照一般对“新教”这个词的使用，用它来指称那些历史上源自于16世纪的分化所产生的教会。

新教教会与欧洲某些区域的状况关系紧密。例如，路德宗就与斯堪的纳维亚的状况有紧密的联系，正如不同形式的长老会对于苏格兰和尼德兰地区有影响，而圣公会在英国有影响一样。部分地由于这种联系，更一般地由于它们与宗教改革之主流的连续性，这些教会都给那些还无法认信基督信仰的婴儿施洗。在这方面它们都与浸信会有区别，后者认为这种礼仪只应该给予那些认信基督的人（见边码161页）。 269

“宗派”（denomination）这个词通常被用来指一些特定的新教教会，如路德宗和循道宗。在现代，新教中的宗派发展表现出一系列特征，其中有两个方面是特别重要的。福音派（Evangelicalism，见边码273—275页）现在在西方英语世界大多数的主流新教宗派中都有着重要的影响，尽管它的影响直到最近这个时期之前在欧洲大陆一直较小。一些独立的教会已经以相对特殊的福音派风格展露出来，尤其是在南美和南非地区。灵恩运动也已经在许多主流的新教教会生活中产生影响，这种影响甚至在天主教中也被感受到了。有一些特殊的灵恩宗派（如神召会）在全球新教中的重要性逐渐增加。下面，我们将关注五个主要的新教宗派。我们必须认识到，福音派和灵恩运动的快速增长意味着新教在数量上的增长越来越可能发生于主流的宗派之外。

所有新教的宗派都允许他们的牧师结婚。近些年来，大多数（必须说明不是所有的）新教宗派都已经允许妇女在教会中被按立为全职的教职人员。除此之外，新教与天主教的其他区别包括下述几点：

(1) 反对教皇的权威。一方面一些新教信徒也对教皇怀着尊敬，但并不把他看作是道德或教义的代表。

(2) 新教只认可两种圣礼(见边码 159 页)，并且在圣餐礼中不作出信徒与教牧人员的区别(见边码 304 页)。换句话说，平信徒在圣餐中可以同时接受饼和酒。然而，需要注意的是，循道宗在传统上一直坚持在圣餐中用未发酵的葡萄汁，而不是葡萄酒。

(3) 反对天主教的某些信念，或者只是把它们看作个人可有可无的信念，而不是宗派官方的教导。这些信念包括炼狱的观念，圣徒代求的观念，以及任何形式的对圣母马利亚的崇拜。

(4) 在第二次梵蒂冈大公会议之前，天主教会的礼仪要求使用拉丁文。这与宗教改革家的观点相反，后者认为所有形式的公共敬拜都必须使用普通人可以懂得的语言。

读者如果对这些历史的和神学的要点有更多的兴趣，可以阅读一些有关宗教改革历史和神学方面的书籍，这方面的书籍会更详细地阐述和解释上述各点。

(一) 圣公会

270

"圣公会"(Anglicanism，又译为"安立甘宗")这个词通常用来指具有独特特征的英国国家教会(ecclesia Anglicana)，它产生于 16 世纪的宗教改革。由于英国在世界范围的影响，首先是通过合并爱尔兰和苏格兰，随后通过 17 世纪在北美的殖民，18 世纪后期在印度次大陆以及 19 世纪后期在撒哈拉以南非洲的殖民，使得圣公会的影响范围有很大的扩展。有一幅关于圣公会的漫画是《不列颠皇帝在祷告》，多少包含一点真理的因素。圣公会在英国统治领域之外的影响比较小。

圣公会的主要特征有如下几点：

(1) 圣公会是一个主教制教会，主教制表明了其与早期教会的历史连续性。这对圣公会更具大公性的部分来说非常重要。

(2) 英国的坎特伯雷城具有特别的重要性。坎特伯雷大主教被看作是圣公会的精神领袖，尽管他并没有像教皇那样的权力。圣公会的所有主教均被邀请参加每十年一次的兰贝斯会议(Lambeth Conference，坎特伯雷大主教官邸会议)，目的在于回顾圣公会在过去十年里的方向，并计划未来的方向。

(3) 圣公会在神学上的特征体现在三十九条信纲里——该信纲开始于伊丽

莎白一世统治时期。

(4) 圣公会是一个十分礼仪化的教会，其最初的核心之一主要集中在《公祷书》(1662年)，它以固定的礼仪形式体现了"圣公会的精神"。此外，全世界的圣公会还具有共同的教会结构。然而，在20世纪70年代显得尤为重要的礼仪修订，却导致英国、加拿大、美国和澳大利亚的圣公会接受了不同的礼仪形式。这严重地削弱了这个宗派在神学上的统一性。

(5) 由于像澳大利亚和加拿大等国越来越关注从国家角度摆脱"殖民地"的形象，不断增加的分权倾向已经造成人们从各自国家的或伦理的角度来重新看待其圣公会的身份。传统形式的圣公会已经被看作过于"英国化"或"殖民化"，以致不能维持其在后殖民时代的可信性。这使得圣公会日益分化，反映各地方的关注和资源。有迹象表明，这个倾向在未来仍会继续。

(6) 圣公会主要是一个使用英语的教会，尽管也有很少圣公会在非英语地区(如在非洲的法语区)。

(二) 浸信会

浸信会的起源可以追溯到17世纪。它代表了宗教改革中较为激进的一派，它坚持教会是一个纯粹由信仰者构成的群体，而不是一个混合体。17世纪，尤其是在英国，越来越多的人不仅支持教会应该由那些明确并公开地确认了他们信仰的人所组成，而且也支持相关的观点，即浸礼只应该施于那些以这种方式明确了自己信仰的人。这个看法与英国国教会相冲突，后者允许婴儿受洗。

271

这个运动在19世纪的英国得到发展。那时著名的布道家司布真(C. H. Spurgeon)用他的讲道吸引了大量的听众。威廉·凯利(William Carey)于1792年建立起来的浸信会差会在差传方面付出了很多努力。浸信会教会是在北美建立起来的，在那里，这个运动已经相当大程度地影响到美国的公众生活。美南浸信会(Southern Baptist Convention)是现代美洲基督教最重要的力量之一。它的六个神学院对于形成这个宗派的独特特质具有相当的重要性。20世纪或许最为著名的新教徒——葛培理——就是个浸信会信徒。

浸信会的特质不容易概括，这主要是由于该宗派在世界各地存在着差异性。然而，下述几点可以帮助我们理解这个运动：

(1) 浸信会坚持浸礼应该施予信仰者。婴儿受洗被认为是不合理的。这或许是浸信会最突出的特点。一些浸信会教会对浸礼持开放态度，同时接受成人

洗和婴儿洗；然而，对成人洗的强调依然是其独特的方面。

（2）浸信会在神学上持保守立场，将圣经置于很高的地位。“圣经地带”（the Bible Belt）这个词被用来指美国南部的一些州，这反映出圣经在浸信会教会生活中的重要性，尤其是在讲道中。尽管“福音派”这个词有时被质疑（它被看作是一个来自“北方佬”的词），但十分明显的是，美南浸信会在其取向上日益趋于福音派。

（3）浸信会教会有意地避免传统的教堂设置形式，即将祭坛置于中央，而把讲坛设在旁边。传统的方式可以理解为想让会众的注意力集中在中央的圣餐礼上。而浸信会教会则将讲坛设置于中央，以突出对公众朗读圣经以及随后依据圣经的讲道的重要性。

（4）浸信会对固定化的礼仪常持批评态度，认为其中对于信仰纯粹形式化的表白有一种不健康的倾向，压制了牧师和会众的即兴祷告。

（5）浸信会的教职人员被称为牧师（pastor，拉丁词意为“牧人”，或 minister，拉丁词意为“仆人”），完全避免用神父（priest）。浸信会反对主教制的教会建制。

（三）路德宗

路德宗（又译信义宗）是这样一个新教宗派：它直接源自于路德在 16 世纪 20 年代在德国教会中的宗教改革。路德宗最初只限于德国东北部地区。然而，随着其逐渐的扩展，这个宗派已经发展到整个斯堪的纳维亚和波罗的海地区。尽管在早期有迹象表明，路德宗有可能在 16 世纪 30 年代后期成为英格兰基督教的主流，但它并没有达到某些人所期望的那种影响。这个宗派在差传方面比较活跃，尤其在印度。不过，这个运动最大的扩展来自于路德宗教会从斯堪的纳维亚和德国向北美的移民。在明尼苏达州定居的瑞典移民社区就是这方面很好的例子。路德宗也通过相似的过程扩展到澳大利亚。所以，路德宗在今天已经存在于德国、斯堪的纳维亚、波罗的海沿岸以及美国北部。由于各自环境的区别，北美和欧洲的路德宗在过去的世纪中已经表现出一些不同。然而，路德宗世界同盟（the Lutheran World Federation）成立后，它已经为不同路德宗教会在身份和目标上的统一方面做出了很多努力。

272

路德宗的特质，在某种程度上，反映了路德个人在宗教改革上的一些核心主题，它们一方面强调了与中世纪教会的连续性，另一方面又引入被认为是必要的一些教义和其他方面的改革。

（1）路德宗是一个重视礼仪的教会，它把礼仪看作是保证与以往的历史连续性、持守教义正统性的一种手段。

（2）路德宗在神学上的特点表现在《奥格斯堡信条》（Augsburg Confession，1530）和《协同信条》（Formula of Concord，1577）中。因此，路德宗的神学院及出版社的名称常常与"奥格斯堡"和"协同"结合在一起。

（3）路德宗保留了对圣礼的重视，这一点可以追溯到路德，而在新教的其他宗派中可能已经不明显了。它接受了对浸礼的因果性解释，认为浸礼"对于拯救来说是必要和有效的"。这种观点与新教其他宗派的看法是冲突的，尤其是浸信会，后者把浸礼看作只是恩典的一个表征，而不是在恩典被给予之前就必需的某种东西。

（四）循道宗

循道宗是英国国教会中出现的一个运动，后来形成了独立的循道宗这个宗派。它的起源特别地与约翰·卫斯理（John Wesley，1703—1791）相关，他是循道宗运动的开创者和早期领袖。循道宗从英国国教会中分离出来而成为一个独立的宗派并非卫斯理最初的意愿。早期循道者所强调的是对个人圣洁的渴望。"循道者"（Methodist）这个词本是一个绰号，它来自于卫斯理和他的小群体所表现出的虔敬和克己的循道生活。总体来说，循道宗主要是建立在世界上讲英语的地区，在这个方面它与圣公会有相似的特征。经过一系列联合的努力，循道宗不再作为一个独特的宗派存在于包括加拿大和澳大利亚在内的世界各地区。世界循道宗公会（World Methodist Council）的成立已经向着将循道宗看作一个独特实体迈开了一步。

（1）从一开始，循道宗就对平信徒的作用特别重视。"平信徒讲道者"的工作特别表现出这个特点，同时它也在循道宗教会的管理模式上表现出来。

（2）循道宗意识到福音同时关涉到个人和社会的改变，因此相当重视整合个人信仰与社会行为。

（3）从卫斯理兄弟的时代起，循道宗的特征在神学上被最好地描述为"恩典乐观论"。这个观点与改革宗的加尔文主义思路相冲突。

273

（五）长老会及其他改革宗派别

如果说路德宗教会在历史上起源于路德，那么改革宗教会则起源于加尔文。改革宗教会很快在西欧建立起来，并且从那里传播到北美。欧洲、苏格兰及尼德

兰很快成为改革宗思想的重镇。在英国，改革宗教会主要有两个传统，它们分别被称为“长老会”(Presbyterianism)和“公理会”(Congregationalism)，代表了教会管理的两个不同模式。由于19世纪荷兰的殖民政策，改革宗教会也在南非、南美的东北部以及东南亚的部分地区建立起来。在美国，普林斯顿神学院就是作为长老会思想的一个中心建立起来的。最近，由于基督教影响在韩国的迅速增长，韩国已经成为改革宗教会的一个重要力量。世界改革宗同盟(the Alliance of Reformed Churches，其现在形式形成于1970年，但其前身建立于1875年)为世界不同的改革宗教会提供了维系其共同身份的途径。

改革宗教会有很多不同的分支，因此要概括出它们的共同特征是不容易的。不过，下面几个方面对于改革宗来说十分重要。

(1) 改革宗教会通常是由“长老们”来治理(“长老会”之名就源自于此)。某些改革宗教会将长老看作牧师，承担牧养和教导的职责。而另一些教会则将他们看作是协助者，主要承担教会行政管理的职责。

(2) 在传统上，改革宗的敬拜非常重视对上帝话语的阅读和宣讲。圣餐礼虽然是有规律的，但不是常常举行。所强调的是讲道，而不是圣礼，这一点从改革宗周日的常规敬拜中十分明显地表明出来。

(3) 在讲英语的西方世界，以及被改革宗所影响的地区，改革宗信仰的特征在神学上体现在《威斯敏斯特信条》(Westminster Confession, 1647)中。因此，改革宗神学院和出版社的名称常常与“威斯敏斯特”这个词结合在一起。

(4) 大多数改革宗教会都肯定上帝在预定方面的主权，它与卫斯理循道宗的那种更“乐观的”观点有区别。

五、 福音派运动

福音派自1945年以来在新教的主流教会中就已经成为重要的力量。尽管某些新建立的新教宗派有明确的福音派倾向，但从总体的情况看，福音派更像是出现于主流宗派中的一个运动。因此，在改革宗教会中出现的福音派仍然保留了这些教会的特质(包括它的教会结构)，而以至少是下面提到的某些福音派特征为补充。同样，福音派在圣公会中也保留了很多该教会的特点(如教会的主教制，固定的礼仪等)，但在这教会中也表现了福音派的特点。 274

福音派有如下四个主要特点：

（1）福音派非常强调圣经。这一点在这个运动的讲道形式中表现得特别明显。这个特点贯穿在福音派生活的各个方面，包括在教会生活中重视查经小组，以及个人有规律的灵修式读经。

（2）福音派十分强调耶稣的十字架。尽管耶稣是福音派思想的中心，但它所强调的更侧重于耶稣在十字架上的救恩。这一点在福音派的圣歌和赞美诗中表现得比较明显。

（3）福音派强调个人悔改的必要性，相当警惕"唯名论"（nominalism）的危险，即"只是形式地或外在地接受了基督教的教导，而没有任何相应的个人转变"。福音派的讲道中经常强调"重生"（见约 3:1—16）的重要性。

（4）福音派教会或个人对于传福音（evangelism）——使他人认信基督信仰——十分投入。葛培理就是20世纪福音派人士的一个好例子，他由于在传福音方面的强调而闻名于世。这里要注意的是，福音派（evangelicalism）和福音传播（evangelism）由于拼写上的细小区别而常被人们混淆。前者是指一个运动，而后者则是指一种活动——与福音派运动有特殊关联的一种活动。 275

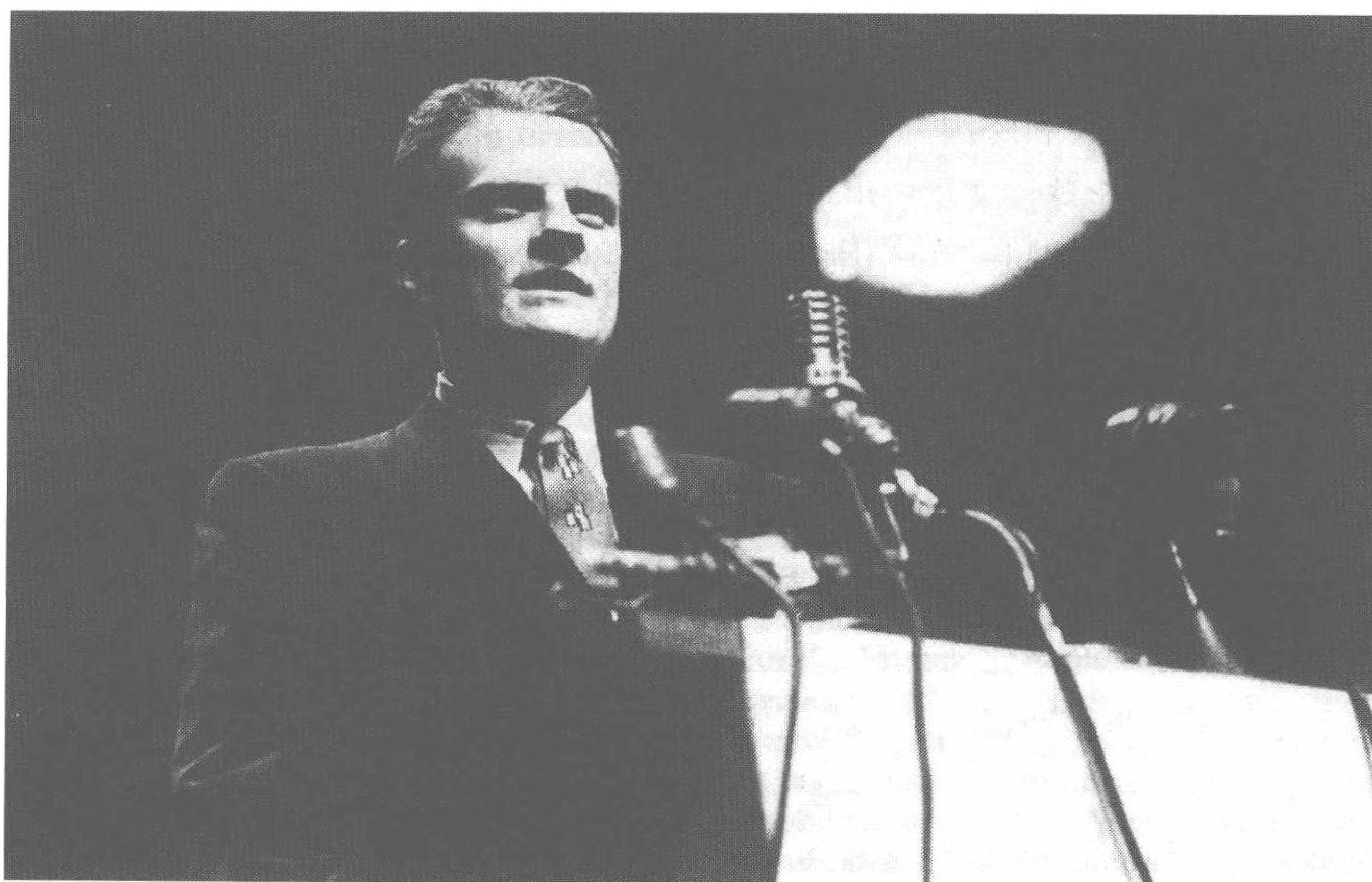


图 8.5　葛培理，拍摄于 1954 年。© POPPERFOTO/Alamy.

第三节　基督教:全球关切概览

到目前为止,我们已经探讨了基督教的地域发展和不同的宗派群体,两者塑造了今日基督教的现状。但是,基督教所关切的问题是什么呢?它的内部有哪些争论呢?在基督教发展过程中有哪些引起冲突的问题呢?基督教与其更广阔的文化背景之间有哪些潜在和实际的张力呢?接下来,我们将探讨上述一些问题,并且评论它们对基督教信仰的现状和将来的发展有何意义。我们先来思考基督教的全球化所引发的一些问题。

一、　基督教的全球化

人们通常认为,全球化过程表明,世界上正出现一种越来越全球性的文化,它正在取代本土文化。那么,这一过程对基督教有何冲击呢?由于技术发明不断涌现以及全球架构重组,世界正在发生剧烈的变化。许多社会理论家认为,世界正按照全球性的力量而组合,而这加强了世界范围内资本主义经济体系的主导地位。多国公司和跨国公司的出现,导致了"民族—国家"(nation-state)之主导地位的削弱,全球性文化的出现也导致了本土文化和传统的弱化。

一个可能的情况是:全球化必然导致世俗化。按照这种观点,全球化所内含的现代化过程不可避免地包含意识形态的过程,而这又会导致宗教地位的削弱。但这种理解方法却不太符合最近几年的一些事件,比如伊朗的伊斯兰革命,以及在前苏联各共和国作为国家身份标志的宗教复苏。因此,我们需要引介另外的假说,来使该理论与现实状况相调和。在这一点上,宗教复兴被视为努力对抗全球化的前进步伐。伊朗的伊斯兰革命和印度国大党(Hindu National Party)在印度的崛起都是对全球性文化对这些地区施加影响的非理性回应。然而,这些逆转只是短暂的,随着时间的推移,现代化必将占主导地位。

这种观点的问题在于,它明显是以启蒙运动的一些核心假设为前提。启蒙运动兴起于西欧,强调理性和逻辑的自主权,它反对宗教,视其为对非理性思想的不合理的坚持。启蒙运动不是一个全球性的现象,而且它的思想也不能被视为具有普世的合理性,它也不应要求全世界的支持。实际上,只有明确把全球化

理解为**西化**(westernization),而且如果西方精神是按照战后立刻出现的世俗化(尤其是在西欧)来定义的话,这种解释宗教的方法才会行得通。然而,在21世纪,许多人认为,这种对西方文化的分析是有严重问题的。例如,对灵性神学的新的兴趣很可能导致西方人对亚洲宗教越来越多的尊敬,而这并不是由于什么压力迫使他们迎合现在已经作古的启蒙运动枯燥乏味的世俗信条——那种信条完全是以民族为中心的而不是世界性的。 276

第二种观点提出,宗教将继续是全球性文化的一部分。第一种观点所看到的是正在西方如火如荼进行并被全球性文化接纳的世俗化运动。但与这种观点不同的是,第二种观点认为,全球化宗教的出现基本上是世界不同宗教传统的大融合。消费主义的兴起反映了许多人想建立他们自己的世界观的渴望,而不愿接纳包装好了的不容置疑的意识形态。这必定会导致以下这种思想的出现:将来的全球化宗教不会是现在竞争选手中的某一个,而是根据个人品位而构建的一种宗教混合物。

然而,最可靠的预测或许是最简单的预测:现在的宗教将继续在21世纪具有重要意义。一个适应和变化的过程将不可避免地发生,尤其是在基督教内部。一些理论家指出,基督教或许会借着整合的过程——其重要派别如罗马天主教、东正教和新教中的复兴派或保守派之间的整合——来回应不断来自其他宗教和反宗教力量的压力。

然而,有一点是清楚的。英语正在快速成为全球基督教社群中备受青睐的语言。部分地因为英国在宣传基督教方面的巨大历史影响力,以及美国基督教电视和广播节目、宗教出版和重要大会讲员的持续重要地位,英语正成为国际基督教社群的主导语言。英语之于现在全体教会的重要性,就相当于拉丁语在过去对罗马天主教会的重要性。在此我们必须看到中国基督教日益增长的规模和文化上的重要性。鉴于此,英语作为信仰语言的重要地位或许只是一种暂时的现象。

二、 基要主义面临的挑战

"基要主义"(fundamentalism[①])通常是指:"复兴主义的保守宗教正统",它是指出现于基督教、伊斯兰教、犹太教和印度教内部的一个现象。该术语尤其用于

① 或译为"原教旨主义"。——译者注

指那种反对变化的宗教信念和行为风格，这种信念试图恢复理想的过去。通常，持这种信念的人们从完全非现实的角度看待过去，他们部分地把基要主义作为一种手段，用以强调某一宗教运动过去的荣耀和现今失败状况之间的对照。1969年，华莱士（Anthony F. C. Wallace）针对18世纪发生在易洛魁族人（Iroquois）当中的文化复兴做了一项研究，他研究的焦点是“美湖君”（Handsome Lake）这个人物。这一研究为宗教基要主义的起源和发展提供了重要的洞见，引起了所有关注这一现象的人的注意。华莱士认为，在文化或宗教复兴中一般可以看到三个阶段，现解释如下：

（1）某个种族和社会群体内部出现社会变动，这导致文化张力的出现。

（2）一开始，这种张力使人们努力接纳这些变化。这不可避免地带来社会动荡或者社会既有模式的瓦解，后者又进而导致社会的崩溃。

（3）为回应这种混乱局面，人们重新强调传统文化模式，通常借着一些极富煽动性人物的出现，他们大力鼓吹要回归这些模式。

277 尽管我们主要谈论的是与基督教有关的基要主义的发展，但是，指出一个伊斯兰教中的个案研究，对于探讨基要主义所涉及的要素是特别有帮助的。

现代伊斯兰教运动的起源可以追溯到大约1875年，当时，阿富汗尼（Jamal al-Din al-Afghani）敦促穆斯林重新强调他们的穆斯林传统遗产，以此来抵制在中东日益增长的西方影响。他鼓励穆斯林相信在西方人到来之前，英明的穆斯林政权曾经处在黄金时代。只有借着恢复个人的宗教虔诚、伊斯兰宗教法律的改革和更新以及以暴力抵抗西方势力在该地区的存在和影响力，过去的辉煌岁月才能重现。从那时起，以色列国的建立极大地催促了伊斯兰原教旨主义的复苏。1978—1979年的伊朗革命就是这一愿景之重要性的证据。每当美国干预中东的政治时（尤其是如果它支持以色列），这都会刺激伊斯兰原教旨主义的高涨并且有利于维系它的斗志。

原教旨主义的一个吊诡之处是，它必须依赖世俗主义才能获得公信力。推动原教旨主义的观念是：现代世界企图消灭宗教。因此，原教旨主义和西方世俗的物质主义之间存在一种吊诡的共生性关系。对宗教原教旨主义的厌恶激发了世俗主义的高涨，而后者又反过来引发一种回应，该回应又导致原教旨主义不断升级。我们是否被困在两者相依相存的恶性循环关系中了呢？西方是否实际上无意中助长了宗教原教旨主义在本国和外国的增长，因为他们不能明白这一运

动的根源？这些都是需要思考的难题。

我们已经指出，原教旨主义从根本上明显是一种回应式的运动，它的出现是为了回应人们感受到的对某个种族和群体的核心价值观的威胁。这种威胁可能是外在的（正如西方在中东的影响），也可能是内在的（比如现代化的过程削弱了传统信仰）。圣经时代的法利赛人显然属于“原教旨主义者”。因为他们努力重温并重申传统犹太教的信仰和行为，他们相信这已经受到了希腊文化的威胁。“原教旨主义”一词可能是较近的一个发明，但它所指明的现象却至少存在了2 000年。

我们主要关心的是20世纪的事件，以及这些事件对21世纪意味着什么。基要主义是出现在美国保守新教内部的一种现象，尤其是在1920—1940年这一时期，它的兴起是为了回应一种世俗文化的兴起所带来的一种可以察觉的威胁。有人仅仅把这一运动看作是古老立场的回归和重新确认，这种观点是不正确的，尽管基要主义教导的一些方面或许的确出现在了经典改革宗正统信仰的著作中，或者在老普林斯顿学派的人物中，比如沃菲尔德（Benjamin B. Warfield）和贺智（Charles Hodge）。基要主义不能被等同于“一种基本的、未受改变的正统信仰”，因为这种理解没有考虑到该运动的回应性本质。基要主义是对20世纪和21世纪早期一些变化的刻意的、深思熟虑的回应。它从一开始而且一直都是一种反文化的运动，以核心教义为定义文化界线的手段。

基要主义新教徒很快便发现，他们被困在一个下降的螺旋之中，他们无力挑战或改变他们痛恨的文化潮流。基要主义明显失败了，不能止住自由主义的上升势头；它无法对它那一时代的思想世界产生任何重要的影响，而只是一味地反对当时的社会问题，大肆批判那些问题，却没有建设性地与之对话。在美国基要主义内部，一个抗议运动正在兴起，要求一种新的策略。尽管年轻一代尊重老一辈的目标，他们却认为前辈的方法存在致命的缺陷。 278

“二战”后不久，出现了与基要主义不同的另一个方案，这就是福音派（或被称为“新福音派”），后者力图避免前者的致命弱点。卡尔·亨利（Carl F. H. Henry）主张，基要主义者没有把基督教呈现为一种有着独特社会愿景的世界观，而只是关注基督教真理的一个方面。结果，他们把一种穷困无力和被简化的福音呈现给了世界，它的社会愿景出现了严重缺陷。基要主义与世界太格格不入了，而且是反文化的，结果无法在公共学术领域占据一席之地，而且他们不愿主动探索基督教与文化和一般社会生活的关系。亨利主张，福音派基督徒需要持续不断地参

与文化对话。

一开始，人们使用“新福音派”这一术语称呼北美新教运动中的这第三波力量；逐渐地，该术语被更简单和更便捷的术语“福音派”所代替。它的显著特点是，坚决捍卫正统基督教信仰，它得到了信仰坚定的神学学术界的支持，而且致力于将福音信息应用到社会中。因此，福音派可以被视为保守基督徒的复兴运动，这一运动避免了基要主义与社会隔离的弊病。

然而，基要主义在现代世界很可能还会继续吸引一些人。在传统宗教信仰、行为或自由受到威胁时，基要主义是一个很容易出现的回应。基督教的历史并没有表明，这种回应会采取暴力的形式。基督教基要主义者一般来讲(当然也有例外)是遵纪守法的。那么，哪些因素可能激发暴力呢？或许最明显的触发因素是从法律上强制执行反基督教的运动，也就是把一个国家的基督教从现实中铲除。

尽管一些社会理论家主张，在 21 世纪，这个世界将变成一个越来越大一统的世界，但另外一个可能的愿景却不应被忽视。这种愿景认为，这个世界将变得越来越像黎巴嫩或者巴尔干半岛，其国土边界的划分是按照种族的不同，而不是采取民族—国家组织的形式。不管西方政治家是否喜欢，宗教问题对这些社群来说是很重要的。事实上，有人会认为，在过去十年中，由于未能更好地理解宗教问题的重要性，这已经给美国和欧盟的外交政策带来了混乱。我们接下来要思考基督徒和穆斯林群体之间在 21 世纪可能会爆发什么样的冲突，从而阐明这一点。

三、 基督教与伊斯兰教之间的张力

最致力于拓展的两大全球性宗教是基督教和伊斯兰教，两者都在 20 世纪得到了明显的拓展。在过去 500 年间，两者的关系似乎出现了某种程度的换位。279 一直到 1520 年，伊斯兰教是占主导地位的全球性宗教，它已经进入欧洲并在一些国家站稳脚跟。然而，基督教在北美、南美、非洲、亚洲和澳洲的扩展使得两者的关系出现变化。今天，基督教有着目前全世界最大的信仰群体。

很重要的一点是，基督教正在世界上那些传统上的伊斯兰教地区——比如马来西亚和印尼——增长，而伊斯兰教已经在西方占据一席之地，主要是通过经济移民的方式。例如，一些大型的伊斯兰教社群已经在英国发展起来。然而，这些社群一般都是在自己的社群中保持他们原本的种族身份，而对传统英国社会的影响很有限。

伊斯兰教和基督教扩展到传统上两者都不占重要地位的地方，或者在对方历史上占主导地位的地方建立，这都引发了一些难题。面对这种情形，一个可能的结果是：两者和平共存，增进彼此的理解。另一个结果是，社会的动荡很可能导致内战或者国家的分裂。

四、 新教宗派的不确定未来

280

在最近几年，人们对以下问题的兴趣越来越浓，那就是在21世纪，传统的基督教宗派能否一直存在？这一讨论主要是集中在美国的经验上，因为美国的历史通常为基督教世界的其他地方设立一种方向。接下来，我们将思考这一问题，以及该问题潜在的内涵。

1929年，理查德·尼布尔（H. Richard Niebuhr）出版了名为《宗派主义之社会根源》（*The Social Sources of Denominationalism*）的一本书。这本书研究了现代美国宗教的宗派起源，他认为，宗派代表了美国宗教生活的显著特征，而且它们会长期存在。它们扎根于社会阶级、财富、民族起源和种族方面的历史差别，而且会一直是美国文化中的常态。

在该书出版后的数十年间，尼布尔主张的每一点似乎都得到了印证。在整个20世纪50年代，传统新教宗派在美国得到迅猛发展。公理会、圣公会、循道会和长老会都出现了人数上的净增长。它们的会友状况如实反映了尼布尔已经指出的问题。当循道会信徒富裕之后，他们就变成圣公会信徒。每个宗派都积极地为自己的主权辩护并且努力激发人们对该宗派的兴趣。1956年，一项调查表明，80%以上的圣公会信徒相信，与其他基督徒群体一同参加崇拜仪式是错误的。一年以前，盖洛普一项调查结果显明，96%的美国成年人属于他们父母所在的宗派。他们参加教会的经历在历经一代人的时间之后依然没有改变。

然而，到了1990年，以上许多宗派都出现了问题。问题并非简单是指它们的增长速度下降了。而是，它们的人数的确正在下降。到了1990年，刚才提到的这些宗派与1965年相比已经失去了五分之一到三分之一的人数，而这一时期美国人口却经历了大幅度增长。这样，人数上的真正下降转变为属于这些宗派的人口比例的暴跌。圣公会、循道会和长老会尤其受到了这些重要人口统计学上的转变所带来的冲击。

除了美国传统宗派人数的下降之外，还有另外一个趋势。那就是“宗派”是

否还有真正的将来。宗派越来越被人视为一种在未来肯定不会受欢迎的历史怪胎。美国的基督教宗派是一种现存为数不多的体现欧洲文化影响的机制。但是，许多美国人开始思想，现代美国人的宗教生活为什么要依赖一个欧洲的模式，尤其是这一模式在本国已经被证明是失败的。

281 在美国，不论是对个体教会还是对基督徒来讲，他们都不愿意从宗派的角度来定义自己。笔者曾在加利福尼亚州访问一些教会，它们称自己“有着长老会的传统”——意思就是他们开展教会事工的方式像过去长老会信徒所行的，但是他们不希望与这一主流宗派制度上的政治和政策有何关联。这是否因为这种做法已经稍微有些过时了呢？或者因为这样做会被视为与一种老掉牙的体制藕断丝连呢？许多教会已经开始以所在地命名教会，巧妙地去掉任何与宗派相关的信息。从教会“市场营销”角度讲，标明其宗派归属已经不再是一种可取的做法。

一个极其不同的情况或许会在南美、亚洲和非洲发展起来，在这些地区，这些主流信仰以更具活力和更加具有适应性的形式发展起来。然而，这种迹象丝毫不表示，西方宗派很可能会从这些变化中受益。现在，在西方主流宗派中，唯一表现出生命或增长迹象的是那些受到福音派或灵恩派更新运动影响的宗派。

五、 基督教在西方的商品化

在 1993 年，社会学家瑞泽尔(George Ritzer)发明了一个词“麦当劳化”(McDonaldization)，并用该词描述他认为的现代美国文化发展趋势：“快餐文化正主导美国社会中越来越多的领域”。瑞泽尔为何把注意力集中在汉堡连锁店上并以此作为西方——尤其是美国——社会变化的范例呢？因为他从麦当劳现象中看到了一种创造和销售产品的方式，而这一方式似乎已经成为许多人的生活方式。

服务业便是麦当劳化的完美实例，这种行业已经如雨后春笋般兴起，是为了回应工业化向发展中世界的转移(那些地方劳动力廉价)以及西方财富的日益增长。娱乐——即花时间出去放松——已经成为一种产品。瑞泽尔指出，一旦一种产品被发现，紧接着就会出现制造、运输和营销这种产品的需要，而且要尽可能有效地进行这一过程。这样，一系列规章、制度和流程被建立起来，以确保相应的产品以最小的困难被投入有需要的市场，而在这一过程中，人的追求就成为官僚程序的一部分。

瑞泽尔指出了“麦当劳化”过程的四个标志性特征：高效、可计算性、可预测

性和可控制性。这些是生产线，而不是人类生活的道德价值观。瑞泽尔还认为，这些价值观已经在改变整个西方社会，而且结果令人担忧。人们不是在表达他们的基本人类技巧和天赋，而是被迫在劳动力市场上表演一些高度简化的工作，周而复始，单调乏味。

尽管瑞泽尔丝毫没有想到要把这一思想应用在教会生活上，但毫无疑问，这些趋势也在现代西方基督教中存在，尤其是在发展迅速的福音派运动中。然而，这些现象与一些核心的传统基督教思想和价值是格格不入的。卓越的苏格兰宗教分析家德雷恩(John Drane)在《教会的麦当劳化》一书的精彩研究中，探讨了麦当劳化过程中的这四个关键要素是如何在高度成功的教会中运作的。然而，吊诡的是，这种成功却威胁着教会，削弱这些教会试图要建造的这一信仰。

高效。德雷恩注意到，基督教书店正在展示并销售无数种提供解决灵性困难之快捷和有效方法的书籍。在过去的时代中，与门徒造就相关的工作是长期性的，需要持续多年的奉献、祷告和委身；但现在这一切可以压缩为几分钟。过去，人们通常认为，“基督徒的成熟”是积累数十年而结出的果子。在这一漫长过程中，基督徒坚持读圣经，听讲道，为将来的生活方向祷告，照顾病人和老人。信徒通常需要很多年的时间才能将基督教的思想和价值观内化，在生活中活出来。

282

可计算性。在20世纪70年代和80年代，“教会增长运动”提出了一系列增加会友人数的策略(该运动倡导者认为这些策略在新约圣经中都有)。灵性状况成为一个与数字有关的事情，人数越多就等于灵性越好。

可预测性。德雷恩把这一点称为在教会中最容易识别的一个“麦当劳化”特征。敬拜的模式完全可以预测，这造成了一种舒适的和熟悉的敬拜环境，然而，一个风险是，这种模式不能挑战和激发会众。教会会众的政治和社会构成导致在道德价值观和道德选择方面一定程度的可预测性。可预测性这一主题不可避免地导致对事情的控制欲望，而这又把我们带到德雷恩在阐释教会的“麦当劳化”时所提到的另一个范畴。

可控制性。有效的制造和营销体系要求高程度的控制。就麦当劳的情况而言，这不是一个真正的问题。产品质量是可以得到保证的：只要确保在烹饪、包装和运送等各个环节做得适当。

西方基督教表现出类似麦当劳文化的特质。它有一套看待事情的固定模式。许多人借着启发课程(alpha course)或者一些大型的福音聚会，比如葛培理

带领的，第一次接触到基督教。这些福音聚会通常结构性很强，都是预先安排好的，一步一步向参加者介绍基督教信仰。这种方法很有效，许多人甚至认为这种方法特别有益。因为有很多的东西有待探索，如果有人为你管理一下精通的过程，这会有帮助。

启发课程是一个绝佳的例子，它是以有效、可预见和可控制的方式呈现基督教信仰的一种模式。这一课程已经在世界各地被教会广泛采用，原因恰恰是因为它那经过验证的记录。和麦当劳一样，这种理念运作良好。启发课程的基本理念是，在一种比较轻松的氛围中，用10周的课程来介绍基督教信仰的一些基本真理。在过程中，欢迎参与者提问任何他们想问的问题。聚在一起参加这一课程的人很快便成为一个社群，他们不但有着共同接触基督教的经历，也在同一时间彼此开始相识、相知。按照这一课程设计，共享爱宴是社群建造方面一个重要的部分，这就把两个重要的主题结合在了一起——“相信”和“归属”。课程教导的风格和内容同样重要。正是因为这种形式的课程包含了如此多深思熟虑的思想，启发课程才取得成功，而其他方法则难以为继。

当然，反对的声音也开始出现，有人强烈抵制这种使基督教商品化的做法。他们认为，这种做法扭曲了基督教的福音。现在，传福音需要发明一种少投入而多产出的销售技巧，而门徒造就成了借助教会课程有效“加工”个人。然而，这种模式似乎是有效的，至少从这种市场化的方法影响到的人数来看。至于这对基督教的整体未来意味着什么，我们则要拭目以待。

283

六、 对基督教去西化的要求

旧有的思维习惯很难消除。在讨论基督教在20世纪的前途时，在绝大多数讨论背后都隐含着这样一个假定：基督教是一种西方信仰，可以根据西方社会的一些变化趋势来预测它的将来。到了20世纪90年代，显然这一点不再属实。历经一个世纪，基督教的重心已经南移，现在在发展中国家。来自第三世界的批评者认为，西方基督教继续以为整个基督教世界只不过是在复制西方基督教的样式而已。然而，事实却大相径庭。

温昌辉（Albert Vun）是马来西亚沙巴市圣帕特里克圣公会教会的主持牧师。他讲过一个故事，用以阐释这一问题。在相邻的山打根（Sandakan）地区有一座圣米迦勒教堂，是按照欧洲教堂风格建造的，屋顶上有个高高的斜坡。温牧师先

是向他的会众描述了屋顶的样式，然后让他们想象屋顶为何要建成这样的样式。答案当然很简单：为了让雪更快滑落下去。然而，在山打根这一热带地区从未下过一片雪花。该教堂只不过是按照欧洲样式建造的，在欧洲是为了适应北欧冬季经常出现的大雪。

温牧师指出，几乎同样的道理，欧洲人对教堂的理解反映了他们自己的处境。这些思想在马来西亚或新加坡并不适用，而且也不应该在那种情况下照搬使用。我们需要从本土化的角度理解教会的身份和功能，应该敏感于环境的制约和环境提供的可能性。西方对教会所应具备要素的理解受到西方社会和价值观的文化影响，它们在非西方的背景下反倒成为一种妨碍，而不是一种优势。

但是还有更深层的问题。我们要思考其中一个：在非洲和亚洲基督教世界内对西方系统神学越来越多的批评。基督教中心正从西方世界转移到非洲和亚洲发展中世界，这一重大转变对学术神学的将来意味深长。在过去，系统神学这一学科主要是在西方的背景下发展起来的，而且至少在一定程度上是由该学科所指向的对象以及在那一特定文化中所辩论的问题所塑造成的。著名的德国新教神学家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）曾经主张说，西方神学是在与正在兴起的自然科学和世俗对权威的批判进行对话过程中发展起来的。然而，正是因为这些批判是与西方世界特别相关的，所以，当所涉及的问题不是西方式的，而是反映了发展中世界的问题时（比如与印度教的碰撞而不是与世俗化的交锋），难道不应该形成相当不同的系统神学风格吗？

因此，这种西方导向在系统神学中占主导地位的状况引起了一些重要的问题。例如，一个亚洲人为何有必要继续传扬那种传统的义务呢？在将来的 21 世纪，有人主张要发展那种因与福音在本地的真实状况对话而产生的神学，而不是接纳其他人遗赠给的东西——这些通常诞生于西方的背景之下。难道这不是一个明显而正确的道路吗？

让我们来思考约翰·加尔文（1509—1564）的情况。他是西方卓越的神学家，而且他的著作依然是今日研究改革宗神学的资源。对加尔文来说，神学的任务是把圣经应用于 16 世纪的日内瓦；对其他人来说，这可能意味着要把同样的圣经应用于 21 世纪的香港。在香港的基督徒试图进行这一神学任务时，加尔文的方法和方法所达到的结果可能会对他们有帮助。然而，加尔文的答案不可能与香港基督教的答案完全一样。例如，众所周知，加尔文对古典罗马哲学和修辞 284

传统的语言和观念颇有兴趣，它们反过来也在一定程度影响了他。中国有着更古老的哲学和修辞学传统。中国的神学家有何必要，一定要使用加尔文所借用的思想呢？中国人明明有自己的丰厚的遗产并可以从中汲取养料。

现代的西方神学在很大程度上建基于错误的假设，即西方思想和言说模式是普世性的。世界上普遍存在着一些合理思维方式，而这正是西方哲学和神学已经发现的。因此，那些已经在西方取得支配地位的神学风格也适用于所有人。人们要做的只是把这些神学方法输出到世界的其他地方，到世界未开化的地方建立殖民地，以便使他们也从这些真知灼见中受益。当然，这些现代哲学家并不认为自己是殖民者；这种令人讨厌的形象表明，他们是在把一种本质上属于异族的思想方式嫁接于一种本土文化上。然而，这正是问题的真相。这种方法存在许多相应的问题。

首先，启蒙运动以为是普世性的东西，却被证明是种族自大论。例如，康德和黑格尔的哲学可以说是体现了当时西方文化的核心价值观。康德是持经典牛顿世界观的哲学家，而黑格尔是具有德国文化背景的哲学家。他们两人都被局限在一种特定的文化背景之下，而且他们的思想远非具有普世性的合理性，而是受到他们社会背景的制约。因为许多西方神学家碰巧都有着同样的或类似的背景，所以他们没有感到使用这些体系会有问题。但是，如果把那些以欧洲为中心的哲学强加于中国、印度或日本这些有着显著不同的知识历史和从古人承袭而来的不同思想模式的国家，又能想出什么正当的理由呢？

第二，借着西方文化的普遍影响力，西方人为西方神学在全球基督教世界中的主导地位进行辩护。然而，非西方神学家指出，西方基督教利用西方的军事和经济力量，把他们的神学理念走私进来，并且压制和排除了本土的方法，尽管后者可能有其重要意义。随着后现代的来临，在西方出现了一种对非西方思想模式的欢迎和开放的心态。后现代主义批评家提出：这种变化还只不过停留在口头上而已。但是，这依然是朝着正确方向迈进了一小步。

然而，最重要的变化是，在发展中教会的许多宗派内部出现了这样一种趋势：完全忽略西方系统神学的历史和目的，而只是视神学为直接研究圣经的文本内容。越来越多的基督徒思想家认为，神学从根本上正是——不多也不少于——关注圣经本身，并渴望向教会和世界表达和传递从圣经中发现的真理。基督教神学的义务就是尊重并且顺服圣经的见证，并使自己继续不断地被圣经

表达的真理所改变。

这就意味着，我们应该在文化背景下解释圣经，解释的过程应该在这种文化背景下进行。香港的基督徒需要问的是：他在圣经中读到的应如何与他的情境产生关联并带来指引；他不应受到催逼，以致在这一反思的过程中要借用西方的学术作为他的中间人。用经济方面的一个类比来说，新的神学趋势包括去除中间人。关键问题是，基督教思想家应把圣经应用于他们自己的处境，而不是盲目地重复别人的解释，也就是最初的神学家在一个迥然不同的文化背景下提出的解释。 285

七、 新的“教会形式”的出现

基督教像是一棵树，它一直成长并不断发展变化。耶稣基督在许多比喻中把上帝的国比作一粒种子，要经历一个成长的过程。成长和发展是生命的确凿迹象；如果没有了变化，就意味着一个组织是行将死亡的。有生命的信仰必定要成长，就像一棵树，然而，信仰因着成长又会经历变化。正如伟大的英国维多利亚时代的作家纽曼(John Henry Newman)所指出的，如果教会要保持其教会的本质，就必须经历变化。为屹立不倒，我们就必须不断运动。

在基督教教会和社群内部，人们针对基督教将来的方向展开激烈辩论，并为此忧心忡忡，而纽曼所看到的吊诡性真理恰恰处在辩论和焦虑的中心。许多辩论围绕的中心问题是：教会应如何回应日益变化的形势和会友的需要，以及如何回应他们在更广阔的文化背景中想要触及的那些人。用最近几年出现的行话来说，辩论的问题是关于教会存在的新形式。接下来，我们将思考三种教会存在的形式：社群教会、细胞教会和迎合慕道友的教会。

社群教会(community church)在最近一些年刚刚出现，尤其是在美国。它是社会更新和基督徒团契相交的有效工具。这样的教会视自己为“溪流中的小岛”。他们就像中世纪的修道院，为旅行者提供安全和群体生活。欧洲教会的理性主义经常寄托于笛卡儿的著名格言上：“我思，故我在”，而社群教会的宗旨完全不同：“我属，故我在”。他们的身份在于属于某个群体——这些教会认为自己在为其会友提供一个集体。位于加利福尼亚州莱克福里斯特(Lake Forest)的马鞍峰教会(Saddleback Church)为许多人指引了前进的方向，该教会强调以下两个问题的重要性：被上帝认可与被基督徒社群所爱。

一间社群教会就像过去的美国小镇，有数千名居民。人们有种归属某个共

同体的感觉，他们有着共同的价值观，而且彼此熟识。人们不只是去社群教会，而是认为自己就属于那个教会。在美国社会似乎正变得支离破碎之时，社群教会提供了一种凝聚力。

社群教会为其会友提供了一整套社会活动，所有活动的设计都是为了满足需要，提供服务，并且加强社群的“凝聚力”。一个典型的社群教会——比如加州尔湾市的水手教会（Mariners church）——很可能提供关于一些紧急问题的研讨会，比如单亲抚养孩子的问题，酗酒、吸毒康复，离婚的问题等等。结果，这些教会培育了一种深层的个人更新和人与人之间的密切相连。

过去，社群的定义是“你住在哪里”，社群是你继承事物的一部分，是你出生的地方。现在，人们必须**创造**社群，而创造这种社群的机构越来越是那些自愿聚在一起的组织。不出意外，基督教会被建在具有战略意义的场所，并在那里建造社群，因为从美国社会的总体看，社会力量正在毁坏社群。社群教会已经证明在这方面具有特别有效的作用。

286

这些新兴教会通常都是最近的发明，会众人数很多。那么，这些新教会的意义是什么呢？绝大多数社群教会都是非宗派教会，它们对教会政治学没有兴趣。他们认为，他们教会存在的目的主要是为了他们的会友，他们没有兴趣支持或维系难以控制而且越来越自我服务的宗派阶级制度。这些社群教会的主张很可能会推进西方新教宗派的进一步衰落——我们在本章前面已经触及这方面的一些情况。

细胞教会（cell church）运动提供了一种特别不同的方法。自二战以来，许多教会都在试验“小组模式”。除了主日固定在主堂聚集共同崇拜以外，许多教会会友在周间也会以小组形式聚集，一起学习圣经和祷告。许多教会发现，这些小组成为人数增长的“根据地”。简言之，小组之所以增长，是因为它能够吸引更多人加入；一旦小组达到某个大的规模，小组就不再“小”了，于是小组就会像变形虫一样分成两个小组。许多主流教会报告说，小组似乎是教会增长的发动机。

有人针对20世纪90年代英国教会的出席率作了一个认真的调查，结果表明这样一种状况：较大的教会更难持续增长。当大教会增长到一定规模后，教会似乎就开始失去那种“归属感”，而归属感恰恰是后现代文化中特别重要的一个主题。增长似乎是发生在较小的教会中的，这可能因为小教会能产生更强的亲密感和归属感。如果想要每个信徒都得到很好的照顾，似乎没有一个牧师能够

看顾 150 个人。显然，如果大教会有很多活跃的小组，它既有大教会所拥有的规模经济和可用资源，同时也能利用小组作为牧养和维护团契、增进信徒间亲密关系以及共享资源的手段——许多人都认为这些是教会重要的功能。“细胞教会”运动背后便是这一基本思想。

这一新的教会存在模式正广泛流传，尤其是在远东地区。人们认为，这种模式为小组在教会生活中的作用提供了一个全新的理解。新加坡的信心社区浸信会已经经历了非同寻常的增长，而且在整个太平洋地区都引起了广泛关注。世界上最大的圣公会细胞教会位于东马来西亚沙巴(Sabah)的斗湖(Tawau)(过去叫英属北婆罗洲)。圣帕特里克教会在 1992 年决定转变为一个“细胞教会”，从那时到现在，该教会的人数从大约 700 人增长到 3 000 人。尽管“细胞教会”理念也使用小组的形式，它使用小组方式却是与众不同的。最重要的是，它摒弃了传统欧洲人对教会是什么以及教会当如何管理的观念。 287

据估计，有多达 7 500 万人是细胞教会的会友。该运动背后的基本思想可以在与新约圣经有关的教会生活模式中看到，尤其是在《使徒行传》中(如：徒 2：42—46)。像初期教会一样，该运动造就了小的细胞，这有时被称为“基础基督教社群”，通常以会友的家庭为基础。教会生活发生在各个细胞内，细胞小组占有首要地位，而主日的会众聚集是次要的。

细胞通常以 6—8 人的小组开始，几个月后会增长到 15 人。此时，每个细胞分裂为两个更小的小组，并重新开始成长，直到再次分裂。现有成员借助个人见证或传福音而接触的一些人成为新的小组成员，并在小组中得到关照。细胞的主要目的可被描述为：为了造就和倍增，也就是建立信徒，并使他们能够去影响社群，把新的归信者带入教会。各个细胞会在主日聚在一起，集体崇拜，但是真正的牧养工作和拓展工作是在细胞内部进行的。

迎合慕道友(seeker-sensitive)的教会的目标是：挪去教会建制方面的藩篱，因它们已经成为横亘在非教会人士和基督教信仰之间一堵墙。柳溪社区教会便是这种教会模式的典型代表。他们把一切有可能使非教会人士有隔阂感的东西统统拿掉。海波斯(Bill Hybels)和其他柳溪的带领人注意到，许多美国人都不属于任何教会，因此，他们没有接触过神职人员的圣袍、坚硬的传统教堂座位、收取奉献的盘子以及古老的圣诗。他们不懂得基督教传统的用语，从未打开过圣经。柳溪教会的带领人禁不住要问：刚开始了解信仰的人为何必须一路枪林弹雨，突

破一系列过时的基督教文化的藩篱才能找到耶稣？对于一个从未去过教会的人来说，第一次参加传统教堂崇拜仪式的经历也很可能是最后一次。老式的音乐、布满灰尘的圣诗歌本、令人坐立不安的硬邦邦的座位以及浮华的礼拜仪式——这一切都与现代美国人的日常生活格格不入。为何要把这么多障碍放在人的面前呢？这些都不是基督教信仰本质的东西。既然已经有那么多触及这些人的方法，为何容让他们被一种旧时的教会文化习惯阻拦而无法认识基督教信仰呢？

所以教会作出了这样一个决定：柳溪教会的主日崇拜将改成“迎合慕道友”的风格。他们会认真考虑那些传统教会建筑和仪式带来的隔阂。在过去，银行和大学这些世俗化的建筑会模仿哥特式教堂建筑风格，但现在，许多教会开始模仿世俗的聚集场所，比如大型的礼堂和开阔的中庭。在柳溪教会的主日崇拜中，你看不到圣诗集、祷告手册、跪垫、牧师袍——实际上包括一切慕道友可能感到陌生的东西。柳溪人会问：谁告诉你一定要身披16世纪的牧师袍，只唱18世纪的圣诗，而且只用19世纪的教堂建筑风格，才算真正的基督徒呢？数码投影仪可以提供一切所需，音乐形式可以效仿世俗音乐市场所能提供的最好音乐。这些都不是“传统西方”的基督教，却肯定是基督教。越来越多的教会正在竞相效仿这种风格。

在这一部分，我们已经思考过三种正在流行的教会存在形式，它们很可能将改变本世纪全球基督教的面貌。我们还可以很容易增加其他正在出现的新兴样式。我们需要认识到的根本问题是：基督教并不是“僵化”的，似乎永远以一种制度形式存在着；基督教在进入新的环境后，它会努力适应新的形势——虽然熟悉却正在改变——所带来的挑战，它会不断经历成长、调整以及发展的过程。

那么，基督教的将来是怎样的呢？至于它的将来取决于哪个地方，答案几乎是肯定的，那就是在发展中国家。2050年的基督教很可能将是贫穷的非白种人的信仰：这些人生活在欧洲和美国以南的地区。可以预测，人们对复兴基督教之根会有越来越浓厚的兴趣，即再次强调医病和预言，这尤其是因为信教者将是那些贫穷和受压制的人，他们都是第一次接受耶稣所应许的救赎、医治和祝福。

288

西方教会将如何回应这种转变，又将从中学习到什么呢？对此，我们将拭目以待。西方信徒青睐的基督徒生活、崇拜和神学形式似乎对发展中国家的人越来越没有吸引力。毫无疑问，基督教依然有将来，而且是美好的将来，但不是在西方国家，也不在西方人已经接受为标准规范的那种形式的基督教中。

第九章　信仰生活：会遇基督教的生活

289

在这本著作的前面几个部分，我们已经探讨了基督教的几个方面，特别是它的教义和历史。这可能会给人造成这样一种印象，似乎基督教只是一套观念体系。从一方面来说，基督教确实是建立在一系列的核心信念之上，但是另一方面我们必须认识到，这些信念对于基督徒的个人生活及其价值观念，对于基督教群体的行为和敬拜，以及对于基督教已经生存于其中的文化，都有十分重要的影响。

本书最后这个部分要来探讨现代世界中基督教的生活。它特别是针对这样一些人，他们尽管不是基督徒，却想对在现代全球文化中发挥着重要作用的基督教有一个最基本的了解。许多人都体会到基督教是这个世界中活生生的存在，而不只是一套观念。最后这一部分就是要探讨这种存在的本质，并且尽可能地解释支撑着现代社会中基督教之习俗、价值和活动背后的观念。

我们将要思考基督教年历的结构，特别关注主要的基督教节日以及与这种节日相关的习俗所具有的宗教意义。任何想要了解基督教的人都需要知道，对于基督徒来说，圣诞节的意义绝不在于给人带来礼物，复活节的意义也不在于给人带来鸡蛋。这里我们将尽量准确地描述基督徒对主要节日之宗教意义的理解。接下来我们会转向思考基督教对于文化已经产生、并一直在产生影响的方式，包括对音乐、艺术和诗歌的影响。然而，我们一开始却要思考基督徒所属组织即教会的生活。尽管在不同基督教宗派之间存在比较大的差别，但接下来所谈论的适用于所有的宗派。

第一节　教会生活

敬拜的群体处于基督徒生活的核心。从外面与基督教相遇的人极有可能透过不同的敬拜形式来经历它。这种敬拜具有多种不同的风格，从俄罗斯东正教

290

在金碧辉煌的大教堂中进行的极其奢华、铺张和复杂的敬拜，到拉丁美洲五旬节派在简易临时的教堂中进行的随意、松散、用吉他伴奏的敬拜。因此，我们至少有必要探讨一下今日所遇见之基督教敬拜的某些方面。

非基督徒最可能参加的基督教礼仪是婚礼、葬礼、九课与圣诞颂歌。所以，我们就从这些礼仪开始讨论。我们会比通常提供更多的解释和评论，好使这些礼仪能够成为认识基督教的途径。

一、 基督徒婚礼

基督徒婚礼的基本结构很简单。它由新郎和新娘组成，两人同意在人和上帝的面前结为夫妻，并求上帝祝福他们的结合。仪式的基本结构会受到两个因素的影响：所有基督徒共有的神学方面的考虑，以及某一特定地区特有的法律和文化因素。长久以来，基督教与众不同的思想就已经与不同文化规范相融合、相适应了。因此，你不仅会看到基督教特有的理念，也会同时看到源自世界各地的不同风俗——比如把戒指戴在无名指上，这一做法并没有特别的基督教意义，人们普遍认为这是从基督教借用来的一种古老的传统。

291

基督教的婚礼仪式强调：婚姻意味着两个人甘心情愿地彼此委身，而这是上帝创造秩序的一部分。通常会有人诵读《创世记》中的一段来确认这一点。“耶和华上帝说：‘那人独居不好。’”(创 2:18)上帝创造人类，是为了使他们之间有彼此相交的关系，而且也与创造主上帝有这种关系。许多基督徒的婚礼仪式都会提到耶稣基督在加利利的迦拿参加婚宴的场景，耶稣曾在那里行神迹，将水变为酒(约 2)。为了了解这种婚礼的仪式，我们现在来看一下在 2002 年举行的一个苏格兰圣公会的婚礼崇拜。这次婚礼崇拜包括以下思想：

> 我们在上帝面前聚集，来见证他和她的婚礼。我们祈求上帝祝福他们，并且也分享他们的喜乐。我们的主耶稣基督本人就曾经是加利利迦拿婚宴上的一个宾客，而且基督此刻借着他的灵就在我们中间。
>
> 圣经教导我们，婚姻是上帝在起初创造世界和人类时就赐给我们的一个礼物，而且婚姻也是传递其恩典的手段，两人结为一体，这是一种神圣的奥秘。上帝的目的就是，丈夫和妻子在爱中把自己的生命献给对方，他们将在这种爱中彼此联合，正如基督与教会联合那样。

这一来自婚礼崇拜的简要摘录体现了婚礼更深层的属灵意义。对基督徒来说，男人和女人在婚姻中的联合象征信徒和耶稣基督的属灵联合。基督教属灵作家经常谈及基督和信徒之间的“属灵婚姻”。例如，马丁·路德谈到，信心就是“婚戒”，把基督和信徒连接在一起，这不仅表达了双方的个人关系，而且也表明二者彼此交换信物。在路德看来，基督接受了信徒的罪和罪责，而将公义和永生这一礼物给予信徒。

二、基督徒葬礼

基督徒葬礼的中心主题是对复活的盼望，纪念逝者的一生，以及把逝者交托在上帝温柔的眷顾中。“基督徒在举行葬礼时，是为着上帝所赐的生命而敬拜、赞美和感谢他，并且把这个生命再次归还给上帝，他是生命的创造者和义人的盼望”(罗马天主教的《基督徒葬礼指导》)。

按照《公祷书》的规定，在传统英国葬礼中，复活的主题贯穿始终。仪式一开始就是牧师在教堂大门处迎接参加葬礼的人员，并且向他们宣讲《约翰福音》的一些话语(约 11:25—26)，从中可以清楚看到基督徒的盼望这一主题：

> 主说：复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活。凡活着信我的人必永远不死。

接着便是诵读《哥林多前书》15 章，保罗在这一章强调了复活的重要性，以及这一教导对于基督徒的意义。该诵读内容如下：

> 死被得胜吞灭。死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢上帝，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可摇动，常常竭力多做主工；因为知道，你们的劳苦在主里面不是徒然的。

292

最后，当棺材被放入坟墓时，牧师会说下面这些话，请再次注意盼望的主题：

> 因为他已经施了大怜悯，将我们亲爱弟兄的灵魂收归自己。因此，按照

讨全能上帝喜悦的方式，我们在此把他的身体放入地下，土归土，灰归灰，尘归尘；全心确实盼望因我们的主耶稣基督而来的复活和永生。

复活盼望的主题经常借助适当的象征来强调。例如，在罗马天主教的仪式中，神职人员会在教堂的入口迎接棺材，并在其上撒圣水，以此提醒人们该信徒已接受过洗礼，这是为确认信徒已经出死入生了(罗 6:1—4)。然后，家属用一个罩子裹住棺材，可能还会放上一些基督教的标志物，比如十字架或圣经，作为象征基督徒复活盼望的记号。

除了这些根本的主题外，常常还会有一些附属性的主题。比如下面由罗马天主教温哥华教区所制定的指导(或"圣礼规范")。请注意信徒的平等性——不论是在世时或是在死亡时。

棺材在整个葬礼过程中都是关闭的，而且应该被罩子罩着，让人想起洗礼袍，而洗礼袍代表基督徒的尊严，因为他已进入基督里面，得到超越于今生的新生命。罩子上可以基督教的标志物为装饰。除了其圣礼意义，罩子还有一个非常实际的用途：避免炫耀，防止穷人的尴尬，并且强调基督徒在上帝面前的平等。

"棺罩"是覆盖棺材的简单布料。在这种场合下，它是为了使人想到洗礼。同样的风俗在天主教传统以外也有人使用。例如，德克萨斯州奥斯汀市的第一联合循道会向死者家属提供棺罩，原因如下：

第一循道会有一个白色的葬礼用罩，上面有古老的金色缎子做的十字架，长宽正好盖满棺材。这象征着上帝以饶恕遮盖罪、以盼望遮盖恐惧、以生命遮盖死亡的能力。你可以使用这个棺罩，而且也可适当地以之代替放在棺材上的鲜花。

三、 九道日课与圣诞颂歌

在维多利亚时期，圣诞节被定立为英国的全国性宗教节日。圣诞树的使用是由维多利亚女王的配偶阿尔伯特从他祖国德国引介过来的。圣诞节卡片借助

新建立的全国邮政服务得以到处发送，广泛使用由小说家特罗洛普（Anthony Trollope）发明的一个工具——邮箱。维多利亚时代出现了大量的圣诞歌曲，一些最著名的圣诞歌曲就诞生于英国历史中这一极富影响力和塑造意义的时期，这包括《在刺骨的寒冬》和《曾经一度在大卫城》。

随着圣诞节成为19世纪下半叶越来越重要的节日，人们痛苦地发现一个明显的事实：英国教会没有在教堂公开举行适当的庆祝活动。1662年版的《公祷书》并没有提供圣诞节时期的特别崇拜安排，仅仅汇编了一些适于该场合诵读的经文。随着圣诞节的庆祝在国民意识中越来越突出，对举行与时令相符的特别教堂崇拜（包括圣诞诗歌和圣经朗读）的要求也越来越强烈。本森（Edward White Benson，1829—1896）为1880年的平安夜设计了一个这类的崇拜，他当时是英国西南部特鲁罗（Truro）教区的主教。崇拜仪式既简单又精致。包括9首赞美诗和9道日课，按照教会职分顺序从低到高由相应的人员来诵读——从一位唱诗班成员开始，到主教本人结束。本森后来成为坎特伯雷大主教，他设计的崇拜仪式后来被剑桥的国王学院（King's College）所采纳，并在此基础上发展出一种新的形式。

293

剑桥的崇拜形式与众不同，它的起源可以追溯到1918年的平安夜，这是给人类带来惊吓和毁灭的大战结束后的第一场圣诞节庆祝活动。（此时，没有丝毫迹象表明这距离另一场大战仅仅有20年；"第一次世界大战"这一术语后来才出现。）米尔纳—怀特（Eric Milner-White）刚刚被任命为国王学院的校牧和系主任，之前他在大战中担任随军牧师。他敏锐地意识到，需要使崇拜适合内心刚硬且充满怀疑的战后一代人的需要，并要对他们有吸引力；他也意识到，圣诞节的故事可以被用作基督教崇拜的展示橱窗。米尔纳—怀特借用了国王学院具有悠久历史的合唱传统，并在此基础上发明了"九道日课和与圣诞颂歌"（Nine Lessons and Carols），它后来十分具有影响力并且名声远扬。在1919年12月，这一编排形式有了些许改动；从那之后，该形式基本就保持不变。

这一崇拜礼仪的主题框架包括9首圣诞歌曲，由整个会众齐声歌唱，还有9次经文诵读，取自钦定本圣经中那些体现圣诞主题的经文。尽管该崇拜的一些祷告——比如"平安夜特用短祷文"（Collect for Christmas Eve）——取自1662年的《公祷书》，开始祷告却是原创的，是专门针对这一崇拜场合而创作的。不过，尽管该祈祷文出现于20世纪早期，其语言和意象却反映了17世纪的祈祷文状

况，尤其是钦定本圣经本身。

从祷告和诵读角度来看，崇拜仪式的结构如下：

开始祷告由主任牧师带领

第一课：《创世记》3:8—15；17—19，由一位唱诗班成员朗读

第二课：《创世记》22:15—18，由一位合唱学者朗读

第三课：《以赛亚书》9:2、6—7，由学院的一位员工朗读

第四课：《以赛亚书》11:1—3a、4a、6—9，由剑桥市的一位代表朗读

第五课：《路加福音》1:26—35、38，由音乐指挥朗读

第六课：《路加福音》2:1、3—7，由剑桥各教会的一位代表朗读

第七课：《路加福音》2:8—16，由学院的一名院士朗读

第八课：《马太福音》2:1—12，由学院的副院长朗读

第九课：《约翰福音》1:1—14，由学院的院长朗读

平安夜短祷

祝福

这些课效法本森于大约40年前建立的原则，也就是由学院中最年轻的代表朗读第一课，而由最年长（重要）的朗读最后一课。（"院长"是国王学院之家的领袖；牛津大学和剑桥大学的其他学院使用"主席"、"主人"、"管理员"或"校长"来称呼他们的领导。）

开始祷告为公开朗读圣诞故事做好铺垫；最后的短祷概括了重大主题的意义，而这些主题已经借着崇拜过程中的朗读和赞美而得到重新确认。开始祷告从基督教的视角清楚地指出圣诞节的真正意义。

294

在基督里蒙爱的人们，在这平安夜的时刻，愿我们认真并喜乐地预备自己，再次来聆听天使的信息，甚至在我们的心思意念中去到伯利恒，去目睹发生的这一切，并且与牧羊人和博士一起来崇拜躺在母亲怀中的圣婴。让我们共读圣经并留意经书中有关上帝慈爱旨意的故事，他从人类悖逆的第一天就立定了这样的目的，直到他借着自己的圣婴为我们带来荣耀的救赎。让我们与全教会一起，将这个崇拜敬献给圣婴母亲，纯洁而谦恭的母亲，并

从我们赞美的诗歌中得到喜乐。

这次崇拜的根本主题很单纯:基督是应许已久的世人的救主,他是上帝在肉身中的显现,他进入我们的世界,作为我们中的一员,为要救赎我们世人。

四、基督教的敬拜

新约中明确提到了一种正在形成的敬拜风格。《使徒行传》记载,第一批的基督徒定期聚会,并且“恒心遵守使徒的教训,彼此交接、掰饼、祈祷”(徒 2:42)。除了“掰饼”之外,新约还强调了洗礼的重要性,将其看作是个人向耶稣基督委身并进入到基督教群体的一个标志。唱赞美诗及感恩的重要性也能够在多处经文中看到:“当用诗章、颂词、灵歌,彼此对说,口唱心和地赞美主。凡事要奉我们主耶稣基督的名,常常感谢父神。”(弗 5:19—20)我们在今天看到的基督教敬拜的风格都能够以不同的方式追溯到新约。

新约倾向于用“教会”(希腊文:ekklesia)这个词来指称一群聚集起来的人,而不是一座建筑。确实,早期教会遇到迫害的危险非常大,所以他们秘密地聚集,“借用”那些用于其他目的的房屋,以避免引起对其活动的注意。早期基督教敬拜中这种强烈的秘密因素使得人们对于基督徒在敬拜中究竟在做什么产生了许多谣传。如公元 1 世纪晚期广泛流传的食人族传言,就反映出人们对吃基督的身体和喝基督的血所产生的误解。而纵欲的传言似乎与基督徒的爱筵(agape)联系在一起,其实它在根本上是对耶稣基督爱其子民以及基督徒彼此相爱的一种礼赞。

基督教的敬拜特别与一周中的一天——周日(或主日)——关联在一起。十分明显,基督徒把一周中这第一天看得非常重要,因为这一天耶稣从死里复活。犹太教的敬拜特别地与一周的第七天(安息日,或周六)关联在一起,而第一代的基督徒并没有保留这个传统犹太教的习俗。周日被看作是上帝之新造的第一天,因此是所有主要的公开基督教敬拜所采用的一天。殉教者查士丁在公元 165 年写下的这段文字,是对这个传统十分重要的见证:

在称为主日(礼拜天)的这一天,所有住在城镇或乡下的人都会聚集在一个地方。只要还有时间,人们就会读使徒的回忆录和先知书。然后,当宣

读者读完时，带领者会有一篇讲道，他在讲道中要鼓励人们追随这些美德的榜样。然后，我们所有人会一同起立，来献上祷告。当我们祷告完之后，饼和掺有水的酒就端上来。这时，带领人会按照他的能力献上祷告和感谢，而众人会说"阿们"来表达他们的赞同。这些已经被祝谢的饼和酒会分给所有的参加者，并且执事会为那些没有来的人代领。

295

敬拜在维系基督徒生活方面的地位是完全不可低估的。尤其是在希腊东正教传统中，教会的公开敬拜好比靠近天堂的门槛，使人们得以透过门缝瞥见天堂敬拜的场面。东正教的圣礼高扬"沉浸在天堂的敬拜"这一观念，以及充满敬畏的奥秘感，后者是由信徒瞥见人视野之外世界的感觉所引发的。

在此或许应该指出一段圣经经文，在激励信徒追求敬拜的奥秘方面，这段经文的作用非同小可。《以赛亚书》的第 6 章是关于上帝对先知的呼召，它描绘了先知在进入"至圣所"时体验到的一种阈限经历：

> 当乌西雅王驾崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，用两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。彼此呼喊说"圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，他的荣光充满全地！"因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那是我说："祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中；又因我眼见大君王万军之耶和华。"（赛 6:1—5）

许多神学家从这一段经文中看到如下核心真理：人类完全不能正视天堂崇拜本身的状况；这种奥秘是借着被造物折射出来，以俯就人的有限认识能力。比如，借着世界被创造的秩序，借着圣礼所用的饼和葡萄酒，或者借着圣礼仪式本身。

因此，参与敬拜就是站立在圣所中（出 3:5）——严格来讲，人类没有权利站在这里。每当圣礼在地上被执行时，天地之间的阻隔就被挪开了，于是地上的敬拜者就参与到了永恒的属天圣礼中，这里有天使在歌唱。在地上崇拜的这段时间内，敬拜者有机会以神秘的方式被带到天堂的门槛前。当他们站在圣所中就要参与圣礼时，一方面，他们认识到自己的有限和罪性；另一方面，他们令人振奋

地瞥见上帝的荣耀——正是以赛亚的异象所展现的那种样式。

敬拜和天堂之间的关联经常以音乐的手段得以提升。哥特式教堂建筑代表天堂那种宽广宏伟的感觉，这有助于敬拜者把天堂的敬拜视觉化；同样，人们普遍认为，谨慎适当地使用音乐也会具有相应的效果。如果不亲自听一下音乐，这一点是很难用语言完全表达清楚的。但是，如果你听一下拉赫曼尼诺夫(Sergei Rachmaninoff，1873—1943)的《晚祷》(Vespers，1915)，或者帕莱斯特里纳(Giovanni Pierluigi da Palestrina，约1525—1594)的赞美诗《马利亚升天》和《马利亚升天弥撒曲》时，你就会稍稍欣赏到天堂的异象是如何借助敬拜中的音乐而表达出来的。

阈限性的观念意味着站在神圣世界的门槛上，窥视被掩藏的天堂世界，这一观念借着东正教教会的结构就可以以视觉能见之方式被呈现出来，尤其是圣所和祭坛的摆设方式，即他们使两者与人分离开，以此表达对上帝奥秘的极深敬畏。在谈论敬拜的文章中，克里索斯托(Chrysostom)以及其他希腊教父作家反复使人注意到圣礼的这种重要性——即彰显出这种神圣性。祭坛是一个"令人颤栗的圣桌"；饼和酒是"令人敬畏的，是基督牺牲的身体和宝血，敬拜者必须以敬畏和恐惧战兢的态度来就近"。对东正教来说，在祝谢餐(借助饼和葡萄酒而献上的圣礼)和天堂敬拜的经历之间存在着密切关联。 296

所有的普遍化概括都是危险的，必须小心地对待。不过，这种方式对于把握那种特别复杂的情况或许是有用的。下面我们就分别来看在基督教敬拜中会遇到的一些不同因素。基督教的敬拜类型有很大的不同，所以并不是所有下面要讨论的因素都出现在所有类型的敬拜中。然而，它们对于探讨现代的敬拜是一个十分有用的起点。对于那些从外面想要了解基督教的读者来说，这里有必要提醒的是，仅仅阅读关于基督教敬拜文字的价值十分有限。敬拜是某种需要去经历的事情。我们特别建议你，除了阅读外，能参与当地教会的敬拜生活，从而把握其结构、节奏和魅力。

(一) 祷告

祷告是所有形式的基督教敬拜都不可或缺的组成部分。它可以被定义为"上帝与人类在基督里的盟约关系……在新约中，祷告是上帝的儿女与其至善的天父、圣子耶稣基督、并圣灵之间活生生的关系"(《天主教教理问答》)。祷告有多种不同的形式。个人的私祷与教会的公祷之间存在着区别。祷告也可以是感恩的祷告，即人们因为得到上帝的祝福而把感谢献给他，这可以是个人的，也可

以是教会全体的祷告。或许最重要的是祈求性的祷告,即会众或会众中的个人向上帝作出具体的恳求。这种类型的祷告可以在耶稣的教导中看到,他将这种类型的祷告与人的要求做了比较。

(二)赞美

基督教的圣经一直劝勉信徒要赞美上帝。这一点从最早的时候就已经融入基督徒的敬拜中。在当代基督教中,这尤其与赞美诗和颂赞诗歌关联在一起。这些诗歌配有多种多样的音乐,常常不忘记会众的文化取向。

许多经典赞美诗都来自18世纪,作者包括从以撒·瓦茨(《奇妙十架》)到约翰·卫斯理和查尔斯·卫斯理。鉴于赞美诗对基督徒生活和思想的重要性,我们将认真考察一位赞美诗作者——约翰·牛顿(John Newton, 1725—1807)。他是教会历史上最著名的赞美诗《奇异恩典》的作者。

约翰·牛顿是《奥尼赞美诗》(*Olney Hymns*)的主要作者,这是一部卓越的赞美诗歌集,其中许多在今天仍广为传唱。他曾在贩卖奴隶的贸易中度过了几年,后来,他归信了基督。尽管有充分的证据表明,牛顿并不喜欢贩卖奴隶的贸易,而且对他运到美洲的黑奴持有同情心,但是,他终究担任过贩卖奴隶船只的船长。在1748年,当他23岁时,他悔改重生,这使他充分认识到自己的行为是不人道的。他离弃了担任贩奴船长的那种生活,并且在利物浦港口安顿下来,成为一名海关稽查主管。1764年,他被按立为英国圣公会的一名牧师,在奥尼村庄服侍。同年,他出版了自己的《真实的叙述》(*Authentic Narrative*),详细记录了他指挥贩奴船的肮脏劣迹。

297

1779年,他出版了圣诗集,这是他最为人所知的事迹。在圣诗集的前言部分,牛顿解释了他撰写这些圣诗的目标——"为要提高真诚基督徒的信心并安慰他们"。这些圣诗中最著名的一首歌颂了奇妙恩典这一主题。

> 奇异恩典,如此甘甜,
> 我罪竟蒙赦免。
> 昔日迷失,今被寻回,
> 盲眼重又得见。
>
> 如斯恩典,令心敬畏,

解脱万千忧惧。
归信伊始，恩典即临，
何等奇异珍贵。

冲决网络，历尽磨难，
我已踏上归途。
恩典眷顾，一路搀扶，
引我安返故土。

主曾许诺，降福于我，
圣言信靠不移；
此生此世，托庇于主，
与主不弃不离。

身心可朽，生命可绝，
圣殿巍然不毁。
寄身其间，平安喜乐，
人生圆满丰沛。

大地即将，如雪消融，
太阳终会殒殁。
唯有上帝，与我永在，
声声唤我依托。

天堂盛景，垂世万载，
光明如日不晦。
万众齐声，赞美上帝，
代代相传不辍。①

---

① 译文采用吟唱版歌词。——译者注

读这首圣诗使人不可能不联想到牛顿本人的人生经历。毫无疑问，他痛恨贩奴贸易和那些推动这一贸易的人——包括他本人。上帝如何能爱那样一个卑鄙邪恶的人呢？上帝为什么想要与他建立关系呢？在这首圣诗中，牛顿努力想要表达恩典的极大吊诡性：上帝爱罪人，甚至在他们还没有为罪而悔改之时。圣诗反映了牛顿本人的惊讶：他竟可以认识并服侍上帝，并且谱写圣诗献给他。

其圣诗《有一活泉》也探索了类似的主题，这首圣诗是以《撒迦利亚书》13：1为基础的。在这首圣诗中，牛顿再次探索基督之死的意义：他的死甚至足以赦免、炼净和洗净像他那样的大罪人。

> 有一活泉，充满宝血，
> 从主肋旁流下；
> 罪人只要在此一洗，
> 必能洁净无瑕。
>
> 临死一贼，得见此泉，
> 心喜求主纪念；
> 我罪虽然如他深重，
> 主能洗净完全。

因此可以说，圣诗主要是一种赞美的行为——宣告上帝的良善、信实和慈爱，或者颂赞上帝的荣耀。然而，牛顿的圣诗意象充满了丰富的神学内涵，从中我们可以清楚地看到，圣诗也有一个次要的功用：教育人们有关基督教信念的基本知识。

（三）读经

在公众中诵读圣经是基督教敬拜中的一个组成要素。许多教会都有一个固定的圣经朗读计划（通常称为“圣句集”），以保证在教会正常敬拜的整个过程中，圣经能够从头到尾被朗读一遍。另一些教会则允许个别的牧师来决定在哪段时间读圣经中的哪个段落。不过，总的原则是一致的。聆听和回应上帝的话语是基督教敬拜的组成部分。有时这种回应可以采取相信某种教义的形式；而有时，它则涉及认识以某种方式行事为人的需要。

298

在早期教会，人们优先朗读福音书中的段落。这被看作是对耶稣基督言行的一个公开宣扬。许多教会都接受了站着聆听福音书的方式，以此来表明耶稣基督的好消息是自己生活和教会敬拜的核心。这种方式逐渐演变为有两三段的朗读，其典型的安排方式为：一段旧约；一段新约书信；一段福音书。在许多教会，在会众朗读圣经后，往往会有一篇讲道来解释圣经中的这段话语，以及对它的应用。我们就来探讨这个部分。

（四）讲道

许多基督教敬拜中都包含讲道。“讲道”（sermon）这个词源自于拉丁词 sermo，字面的意思是“词语”。一篇讲道基本上是基督教信仰的陈述或应用。它经常采用解释（exegesis，字面意思为“抽出”）某一段圣经（如本日所选段落）、某一圣经主题或某一信经条款的方式。从早期阶段开始，就有优秀和可靠的讲道集在基督教会中流传。拉丁词 homilarium 被用来指一本讲章集，就如执事保罗（Paul the Deacon，公元 790 年）或法发的阿兰（Alan of Farfa，死于公元 770 年）所编辑的那种。讲道的风格也各不相同。有些讲道者把讲道看作是基本性的教义问答（即目的在于教导会众更多地认识他们的信仰）；而其他的讲道者则可能将其当作一种劝诫（即目的在于鼓励会众去过一个更符合基督信仰的生活，或者把基本的基督教信念或原则记在心里）。



图 9.1　圣彼得大教堂的讲坛

尽管在许多基督教传统看来，讲道是敬拜的一个部分，然而在宗教改革时期，它被放在一个特别重要的地位上。由于对圣经重要性的强调，特别是宗教改

革对“信徒皆祭司”的强调，使得建立能读圣经的平信徒群体变得非常重要。这一点尤其反映在像加尔文这样的作家对基于圣经的讲道之重要性的强调上。

299 （五）背诵信经

许多更为正式的基督教敬拜会有对某一信经——通常是使徒信经或尼西亚信经——的背诵。这些信经的条文意在使信仰者能够记住他们信仰的基本主题，从而避免错误的教导。对这些信经的背诵也能够产生一种强烈的“归属”感，它把今天的基督教会与古典时代的教会联系起来。

信经所陈述的基督信仰是所有基督教信仰者共同持有的，包括新教、东正教和天主教。它们被看作是具有普世意义的，超越了一定历史时期中教会之具体信仰陈述的重要性。例如，圣公会可能认为，三十九条信纲对于确定圣公会之特别信念具有重要意义，正如长老会可以对威斯敏斯特信条采取同样的态度，但这两个文件都从来没有成为这些教会中公共敬拜的一个部分，人们认为它们还是缺少信经所具有的那种普世的权威性。

五、 圣礼

从广义上讲，圣礼可以看作一种外在的仪式或记号，它以某种方式传达或代表了上帝对信仰者的恩典。而从狭义上说，圣礼可以定义为“内在属灵恩典的外部有形记号”。新约中没有实际地用到“圣礼”这个特殊的词，我们看到的只是希腊词 mysterion（或许最好译为“奥秘”），它一般用来指称上帝的拯救工作。这个希腊词从未用来表达某些现在被视为圣礼的仪式（如洗礼）。然而，从我们对早期教会历史的了解，很明显，人们很早就把上帝在基督里的拯救工作的“奥秘”与洗礼和圣餐礼的“圣礼”联系起来。接下来我们要来探讨每一种圣礼。

前面我们看到，多数基督徒，无论他们的背景如何，都视圣礼为上帝恩典和同在的重要记号。对于路德来说，圣礼带着记号的应许，旨在帮助我们确信这些应许是实在的和可靠的。圣餐中的饼和酒，洗礼用的水，都是可见可感的记号，它们的背后包含着属灵的实在。饼与酒指向福音为我们所预备的丰盛生命，水则指向它所带来的洁净。

圣礼在灵性中这方面的作用被一首名为“我今虔诚朝拜”（Adoro te devote）的著名赞美诗清楚地表达出来。相传该诗是托马斯·阿奎那（约 1225—1274）所作。我们在此引三节诗句，来看看其大致的论述思路。

我今虔诚敬拜，隐形之天主，
主在麦酒形下，隐藏真面目，
我之心灵全部，唯有尔是属，
因瞻望尔奥迹，心喜不自主。

噢，生活之粮——基督圣死得纪念，
他为我们的生而死，
为使我一意为你而生，
常在你身上获得美好体会。

耶稣我今仰瞻，尔掩障形象，
一心虔诚求尔，满全我渴望，
日好揭开帐幕，享见主荣光，
面面相对瞻仰，欢乐永无疆。①

起初的想法是圣礼提供一种辨识上帝同在的方式，即便这种同在取了“纯粹的影子”而不是实在的形式。然而，即使圣礼不过是它所指向更大之实在的记号，它还是有能力让敬拜者的心思意念集中在上帝身上。更具体地说，圣礼使我们想去基督的救赎之死及其带给人类的恩惠。它亦能帮助我们仰望天国，思念将来在天上默观上帝的荣面。因此，圣礼是一个**可见可感**的重要记号，提醒我们不要忘记十字架上的受苦和受难以及基督徒盼望。 300

（一）洗礼

“洗礼”(baptism)这个词来自于希腊词 baptizein，意思即“洗”或“洗净”。在新约中，这个词最初是指施洗约翰在约旦河中施的洗，它是一种悔改的记号。耶稣自己受过约翰的洗礼。对基督徒来说，洗礼的必要性部分地来自于复活的基督对门徒的命令，即要他们以圣父、圣子、圣灵的名给人们施洗（太 28:17—20）。在新约中，洗礼既被看作是成为教会成员的条件和标志。 301

在《使徒行传》中，彼得对着那些想要知道怎样做才能得救的人，以这样的话

① 由吴新豪神父译。——译者注

语结束了他最早的讲道:“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必领受所赐的圣灵。”(徒 2:38)在保罗的书信中,洗礼被确认为是这样一种实践,如果用神学的名词来表达的话,就是与基督同死同复活(罗 6:1—4),并且“披戴基督”。“你们因信基督耶稣都是上帝的儿子。你们受洗归入基督的,都是披戴基督了”(加 3:26—27)。

尽管在新约中似乎表明洗礼是给成人施行的,但不久这个圣礼就给儿童施行了。这种做法的起因现在不太清楚。新约中曾记载个人与他的全家一同受洗,这其中或许就包括婴儿(徒 16:15, 33;林前 1:16)。保罗把洗礼当作是与割礼相对应的属灵圣礼,这意味着它可以类似地应用到婴儿身上。早期教会意识到这种新约下的洗礼与旧约下的割礼之间存在明显的关联。这种观点在新约中也可以找到印记。早期教会曾论证说,正如割礼是一种盟约的记号,表明一个人属于以色列民,同样,洗礼也是一种记号,表明人属于教会这个盟约群体。以色列人能给婴儿施割礼,为什么教会不应给婴儿施洗礼?更一般地说,对于基督徒的父母也确实有一种牧养上的需要,以庆祝一个婴儿在一个信仰的家庭中出生。婴儿受洗可能部分地是出于这种考虑。然而,必须强调的是,不管是历史的起因,还是社会与神学方面的起因,都不是十分确定。

不过,有一点是清楚的,就是给婴儿施洗的做法在公元 2 世纪末就普及开了。在公元 2 世纪,奥利金就把婴儿受洗看作是一种普遍的做法,对于这一点,他基于人对基督救恩的普遍需要而给予了肯定。随后奥古斯丁也给出了相似的论证:由于基督是全人类的救主,因此所有的人——包括婴儿——都需要救赎,而受洗至少部分地将这种救恩赋予了受洗者。对于这种做法所表达出的反对意见,可以在德尔图良的著作中看到。他论证说,对儿童的洗礼应该推迟到他们“认识基督”的时候。

婴儿受洗的做法,例如在天主教会中,使得基督徒加入教会的过程被分成了两个阶段。首先,这个人在婴儿期受洗。这时婴儿本人无信仰,因此它是依赖于教会的信仰和双亲的委身,让这个婴儿在基督教的环境中成长,在家庭中教导和体现出基督教的信仰。其次,在坚振礼中,孩子已经能够以他或她自己的权力来确认基督教的信仰。在天主教的传统中,洗礼是由当地神父来施行的,而坚振礼则由代表了整个教会的主教来实施。不过,东正教会一直坚持洗礼与坚振礼之间的连续性(称为“涂油礼”,chrismation,即用油来抹被坚立的人),并且因此允许

同一个神父来施洗礼和坚振礼。

302

（二）圣餐

基督教在公共崇拜中用饼和酒来举行圣餐的起源可以直接追溯到耶稣。新约中清楚记载了耶稣希望他的教会能够用这饼和酒的方式来纪念他。这与犹太人的逾越节晚餐紧密相关，特别与纪念上帝拯救的行动紧密相关。《约翰福音》记载，施洗约翰声称耶稣基督是“上帝的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1:29）。“上帝羔羊”的意象立刻使人想起以色列人伟大的逾越节庆典，因为逾越节让人回想起信实的上帝如何拯救以色列人脱离埃及人的奴役（出 12）。逾越节的羔羊将被杀，这提醒人们不要忘记，在艰难困苦之中上帝对他的子民的继续眷顾和委身。视耶稣为上帝的羔羊就是将他与上帝伟大的拯救联系在一起，包括将他得百姓从罪的奴役和死亡的恐惧之中释放出来。



图 9.2　在圣餐礼中纪念最后的晚餐，巴萨诺（Jacopo da Ponte Bassano，约 1510—1592）画。Rome，Galleria Borghese，AKG-Images/Cameraphoto.

十分明显，基督徒从最初就遵守了耶稣的这个明确命令。《使徒行传》中记载，门徒们在耶稣死后数周内就开始“掰饼”。保罗在《哥林多前书》中以最为严肃的话语提到这种仪式，显然保罗是把它当作最重要的事传讲给他的读者。殉教者查士丁在公元 165 年的著作中曾指出，一个规范的仪式已经建立起来，即在

阅读和讲解完圣经后，就献上感谢，并分发饼和酒(见边码161)。要注意，这里说的酒总是兑有水的酒。为什么这样做还不是很清楚。它可能是出于实用的考虑，为的是避免让领圣餐者脱水。人们很快对这种做法作出了神学上的解释：酒和水的混合象征着耶稣基督和他的子民的联合。

303

祝谢餐、弥撒或主餐：名称的涵义

至于如何称呼聚焦在饼和葡萄酒之上的这一圣礼才是最好的，基督徒并没有达成一致。以下是用以指称这一圣礼的主要术语。请注意每个词与特定基督教传统的具体关联。

祝谢餐(Eucharist)

这个词来自于希腊词 eucharistein，它意思是“感恩”。由于感恩是圣餐中的一个重要因素，从而使得这个词被完全借用来表达这个仪式。用“eucharist”这个词来表达圣餐是东正教特别的传统，不过在其他地方也被接受。

弥撒(Mass)

这个词来自于拉丁词 missa，它实际只意味着“某种敬拜”。由于在古典时期，西方教会的主要敬拜仪式就是圣餐，因此这个词也就用来指这个特殊的仪式。“弥撒”这个词现在和天主教传统特别地关联在一起。

交圣餐(Holy Communion)

“holy communion”是指“团契”(fellowship)或“分享”。它特别强调了耶稣与教会之间以及基督徒之间相契合的关系。这个词主要用在新教传统中，尤其源自于英国宗教改革的传统。

主餐(Lord's Supper)

这个词来自于将圣餐看作对最后的晚餐的纪念。分享主餐就是以感恩的心来纪念耶稣通过在十字架上的死为其信仰者所成就的救恩。这个词更多地用于新教的教会，特别源自于英国的宗教改革。它有时也被简化为“supper”。

尽管这个仪式有很多种不同的形式，然而其基本的形式已经流传到今天。要注意的是，这种圣礼在基督徒中存在着一个重大的区别。作为一般规则，在天主教的圣餐中，只有神职人员才可以同时接受饼和酒；而在新教教会中，无论神职人员还是平信徒都可以同时领受饼和酒。天主教中不让平信徒领受酒的做法究竟源于什么原因还不是很清楚。它也可能是由于希望避免让酒洒出来所带来的后果。尽管梵蒂冈第二次大公会议明确地希望鼓励平信徒也能够同时领受酒，但这仍然是一个希望，而不是一个规则。在东正教会，神职人员和平信徒都可以同时领受饼和酒，不过通常圣餐是从调羹中领受，调羹里面有加了几滴酒的饼。在西方教会，更普遍的做法是直接把饼递给领受圣餐的人。 304

第二节　基督教生活的节期

从最早的时候起，基督徒就使用一些方法来安排一年的时间，使之反映基督教的基本信念以及为这些信念提供基础的历史事件。这种安排时间的方法产生于几个原因。基督教是建立在历史事件的基础上，这一事实首先为如此安排一年的时间直接提供了基础。例如，受难节和复活节在一年的日历中处于相当具体的位置。五旬节和升天节可以很容易地加入这一年历的结构中。因此，基督徒的日历结构反映了一些里程碑式的事件，这些事件对基督教具有根本性的重要意义。

一年的时间安排也具有重要的教育意义。它可以帮助教会在一年的特定时期特别关注某个特定主题。尽管基督教信仰的重大主题全年都会教导和宣讲，基督教年历的结构却使得特定思想或主题在相应的时候得到特别强调。比如，五旬节明显提醒人们，这是称颂圣灵的位格和工作的时刻。受难节的时间尤其适合思考基督死亡的意义。复活节有助于复活的主题得到阐发并应用在基督徒的生活中。

然而，也必须指出第三个原因。新约圣经提到要“爱惜光阴”(弗 5:16)。年历不仅仅标明基督徒生存的位置；它也为基督徒提供了一个属灵的空间舞台，以便使他们在其中成长和发展。这样，安排年历就可以被视为鼓励属灵成长的手段，使时间的变换有助于强化一些基本的基督教思想，并且加深它们对基督徒的头脑、想象力和内心的影响。因此，基督教对日、周、年的安排也有助于更好地发挥它提醒、回顾和表现一些基本信仰主题的潜力。

在基督教对时间的安排方面，一个最明显的变化就是把星期天——一周的第一天——专门分别出来，作为庆祝基督复活的时间。保罗书信清楚地吩咐：基督教应当在星期天聚集敬拜，这打破了犹太教守安息日的传统。在公元 321 年，罗马皇帝君士坦丁正式宣告：星期天是法定的帝国休息日。

这样，星期天被基督教作家视为出于上帝的良善被分别出来的"空隙"，以便使人得到身体上的休息和属灵上的更新。在强调这一点的作家中，有一位叫苏撒娜·卫斯理(Susanna Wesley，1669—1742)，她是约翰·卫斯理和查尔斯·卫斯理的母亲。她满心相信，在繁忙的生活中单独划分出一些时间是很重要的。在她看来，星期天正是上帝为着这个目的而创造出来的一个"空隙"，人们本应喜悦并富有成效地使用这一时间。

305

我们也知道，早期基督徒群体也把星期三和星期五分别出来，用于禁食。我们并不清楚特别选择这两天的理由。有人解释说：星期三之所以被选出，是因为基督在这一天被出卖，而星期五是他被钉死的时间。在星期五吃鱼(而不是肉)的做法在天主教的信众中仍然十分普通，这种做法反映了这一早期的发展。

或许，最重要的安排时间方式与基督教的年历有关，现在我们就来看一看这一问题。

一、 基督教年历

正如我们已经强调过的，基督教不只是一套观念体系，它是一种生活方式。这种生活部分是通过其丰富的年历结构模式表现出来，其中基督教信仰的不同侧面在一年的不同时间被突出而引起人们的关注。在基督教会之外最为人所熟悉的两个这样的节日就是圣诞节和复活节。这一节将关注基督教年历中的主要节日，除了解释它的宗教来源，也会提到在基督教世界已经形成的某些相关习俗。

我们应该注意，在基督教世界中，人们对于基督教的节日有相当不同的看法。总体来说，福音派和灵恩派的基督徒并不太看重这些节日，而天主教和东正教则把这些节日放在一个相当重要的位置上。确实，基督徒对于像降临节和大斋节这样的节日的重视程度，大体上可以表明他们所接受的基督教之类型。节日可以被分为不同的类别。

一个重要的类别划分是**固定的**与**不固定的**节日之分。一个"固定的节日"是指这个节日固定在每年的同一天。如在西方教会，圣诞节固定在每年的 12 月 25

日。而其他的节日则取决于其所指的事件，它们的日期每年都不同。例如，复活节的日期取决于其与满月的关系，因此它可能被确定于3月21日到4月25日的任何一天。一系列其他的节日则要依赖于复活节日期的确定，例如：

圣灰节(Ash Wednesday)，定于复活节前的40个周间日。

濯足节(Maundy Thursday)，指复活节前的那个周四。

受难节(Good Day)，即复活节前的那个周五。

升天节(Ascension Day)，指复活节后第40天(因此总是在周四)。

五旬节(Pentecost)，指复活节后的第50天(因此总是在周日)。

三一节(Trinity Sunday)，即五旬节后的那个周日。

其他的节日都与个别的圣徒相关，其中一些是地方性或行业性的。例如：

圣大卫(St. David)，威尔士的保护者，其节日被定在3月1日。

圣帕特里克(St. Patrick)，爱尔兰的保护者，其节日被定于3月17日。

圣塞西里亚(St. Cecilia)，教堂音乐的保护者，其节日被定于11月22日。

圣克里斯托弗(St. Christopher)，旅行者的保护者，其节日在某些教会被定于 306 7月25日。

在每一种情况下，圣徒与某个特殊行业有关联，通常是由于与他们生活中的某些事件有关联。但有些圣徒有这样的关联却并不见得与他们本人有什么关系。例如，圣瓦伦廷(Valentine)被认为曾经是一个罗马的基督徒，他于公元3世纪在罗马殉道。他的节日被定于2月14日，在西方社会中与浪漫的情人节联系在一起。

除了这些节日，还有两个日子通常是作为斋戒和悔改日来守的，它们就是降临节和大斋节。尽管许多基督徒，尤其是在中世纪，已经不再在这样的日子持守斋戒的传统，但仍有一些人把这个日子看作是个人反省和忏悔的重要日子。

在此应该指出的是，东正教教会遵守一种礼仪年历(liturgical year)，该年历大致把一年分为三个部分，以复活节为核心。这三个部分是大斋预备期(triodion)，五旬斋期 (pentecostarion)和八音颂唱期(octoechos)。我们将简要探讨每一个部分。大斋期是指复活节前的10个星期，是为复活节大节日所作的预备。五旬期是指整个复活节阶段，包括从复活节到五旬节后那个星期天之间这一段时间(在西方教会，人们通常庆祝这最后一天，称其为"三一主日")。八音颂唱期指的是一年中剩下的其他时间。

下面，我们将探讨西方基督教年历的重要节日，它们对许多基督教会的敬拜

和祷告方式产生过重要影响，同时它们也渗透到其所在的社会。在每一种情况下，我们都将注意到该节日的来源及季节，同时也会提到已经与其关联在一起的习俗。我们将按照时间的顺序而不是字母的顺序来介绍这些节日。西方教会的年历以降临节开始，现在就让我们来讨论降临节。

（一）降临节

“降临节”（Advent）这个词源自于拉丁词 adventus，它的意思是“来临”或“到达”。它指紧接着圣诞节前一段时间，这段时间基督徒会回想耶稣降临时的情景。在传统上，有四个周日的时间被分别出来，以充分地预备对圣诞节的庆祝。其中第一个周日被称为“降临节主日”（Advent Sunday），而最后那个周日称为“降临节第四主日”。在这四个周日期间，人们通常可以看到所制作的“降临节花冠”，由在木制或金属制架上的四根蜡烛组成。在降临节期间的每一个周日会点燃其中的一个蜡烛。某些教会的教牧人员在这段时间会穿着紫色服装，象征着人们需要悔改（这种习惯也用于大斋节，它也有忏悔的特点）。

严格来说，降临节意在关注耶稣的两次“降临”或“来临”：他第一次来是卑微地来到这个世界上（这特别地与圣诞节相关联）；而他第二次来则是荣耀地为审判而来，那时将是时间的末了。

（二）圣诞节

圣诞节是一个固定的节日，它总是被确定在每年的 12 月 25 日。这里必须强调，这并不意味着基督徒认为耶稣被生于这一天。其实这一天被选来庆祝耶稣的出生，完全与他出生的日期无关。很可能，这个日期在公元 4 世纪的罗马被确定时，只是为基督徒提供一种不同于异教节日的选择。这个节日的日期实际上并不重要，尽管在很多出自北半球的基督教作品中，这个日子与冬天和瑞雪的意象联系在一起。

307

圣诞节的主题是耶稣的出生，在庆祝耶稣的出生时，人们通常要献上特别的颂歌。当然，最广为人知的是剑桥大学国王学院（King's College）举办的“九道日课和圣诞颂歌”。九道日课（即圣经诵读）有意地要追溯上帝在世界的救赎工作，它始于对以色列的呼召，而在耶稣基督的来临中达到高潮。这种庆祝的模式现在被用于整个基督教世界，而且许多非基督徒对此也很熟悉。在本章前面部分，我们已经较为详细地讨论过。

许多习俗与圣诞节有关，其中较为有名的都起源于 19 世纪。“圣诞老人”是

荷兰形式的"圣尼古拉"——即儿童的保护者——在美洲的演化。这个圣徒的节日原本在12月6日,庆祝的方式就是给儿童送礼物。在纽约的荷兰人把这个习俗带到了"新世界",它在那里被确立,并与圣诞节合在了一起。在屋里放置圣诞树并对其进行装饰的做法起源于德国,它于1840年被女王维多利亚的丈夫阿尔伯特亲王带到英国。而这个习惯在德国的起源则可以追溯到其基督教历史的早期,那时在德国的宣教士遭遇到与树神相关的异教信念。

(三) 主显节

主显节(Epiphany)这个不寻常的名字源自于希腊词 epiphaneia,其字面的意思是"显现"或"为人所知"。这个节日定于1月6日。对于东正教教会,这个节日特别地与耶稣的受洗关联在一起。而在西方教会,它则源自于"东方博士"对圣婴的朝拜。这个节日被看作是一个漫长过程的开始,通过这个过程耶稣的身份和意义最终为世界"所知"。东方博士的来访(记载于《马太福音》2:1—11)在这里被理解为一种认识和敬拜基督的预告,这随后就表明在耶稣在加利利及犹大的事工中,并且在其复活中达到高潮。

(四) 大斋节

大斋节(Lent)始于圣灰节,后者位于复活节前的第七周。这里"圣灰节"需要解释一下。在旧约中时常提到人们把灰撒在自己的头和衣服上,以表明悔改或懊悔(如斯4:1;耶6:26)。大斋节被看作是一段悔改的时期,因此蒙灰被看作是内在懊悔的一种恰当的外在表现。因此,在教会史的早期阶段,尤其是在中世纪,大斋节的第一天以在教士或人们身上撒灰开始。晚近,圣灰来自焚烧于上一个大斋节的棕枝主日所分发的棕榈枝十字架。悔改的主题在某些教会也由这段时间教士的紫色服装来代表。

大斋节被广泛地看作是对复活节的预备。在过去的年代,它通常伴之以一段时间的斋戒。大斋节是基于耶稣在加利利进行公开传道之前在旷野中所停留 308 的那40天(见边码16页)。正如耶稣那时禁食了40天,所以他的信徒们也被鼓励这样做。因此,在复活节前,40天的斋戒受到鼓励。这种做法起源于公元4世纪。在较早的时期,人们被要求有一段较短时间的禁食(两三天)。而这种"禁食"的严格意义随着时间和地点的不同而不同。一般地说,西方教会把"禁食"基本上理解为是减少摄取食物,并用鱼来替代肉食。侧重点在于专注地读经或参与教会活动,而不在于禁食。

这里要注意的一个问题是大斋节的时间跨度。从圣灰节到复活节实际上是46天。因此这个节期怎么成为40天的斋戒？这个答案取决于这样一个传统，它在基督教的早期就存在，即其中的每个周日被看作是对基督复活的庆祝。因此，斋戒在周日是被禁止的。这段46天的时段就包括了40天的斋戒，以及自圣灰节到复活节这中间的6个周日。

与大斋节有关的一个最有趣的习俗与大斋节开始的那一天有关。上面我们已经提到，大斋节始于周三。而在此之前的那一天就意味着是一段斋戒期要开始的最后一天。在英国，这一天尽管被称为“忏悔的周二”，但它更为人所知的名字是“薄饼周二”(Pancake Tuesday)。这个名字的来源是基于这样一个做法：在大斋节来临前清空储藏室。用完所储存的鸡蛋、面粉、牛奶及其他配料的最简单的方法就是烤薄饼。这一天在有些欧洲国家及其殖民地也被称为“Mardi Gras”(“忏悔的周二”，即大斋节前的最后一天)，它的特点是盛大的狂欢节，就如现在在巴西里约热内卢举行的那种狂欢节。

大斋节最后的一周，由于直接连到复活节，值得特别注意。这个常被称为“圣周”(Holy Week)的一周，始于棕枝主日(复活节前的那个周日)，而终于复活节前的那一天。这段时间通常被分别出来思考基督的受苦难和受死——该时期有时被称为“苦难周”(Passiontide)。有一种辅助这种灵修的方式已经在罗马天主教会内部变得相当重要，这就是“十架苦路”(Stations of the Cross)。这包括14个代表性事件，分别表现基督在世最后那天(受难日星期五)所经历的不同事件，我们接下来很快就会来看受难日。这14“站”分别是：

1. 基督在本丢·彼拉多手下受审。
2. 基督背负自己的十字架。
3. 在十字架的重压之下，基督第一次摔倒。
4. 基督遇见母亲马利亚。
5. 一个过路人，古利奈人西门，替基督背十字架。
6. 韦罗妮卡(Veronica)为基督擦脸。福音书中并没有提到“韦罗妮卡”这个名字，但她在早期伪经中出现过，比如《彼拉多行传》。该书记载，韦罗妮卡就是耶稣为其治好了血漏病的那个妇人(太9:20—22)，而且她还在耶稣受审时来到彼拉多面前，声称耶稣是无辜的。
7. 基督因十字架的重压而第二次摔倒。

8. 基督劝勉耶路撒冷的妇女。

9. 基督因十字架的重压第三次摔倒。

10. 基督的衣服被剥去。

11. 基督被钉十字架。

12. 耶稣死了。

13. 基督的尸体被交给马利亚。

14. 基督被埋葬。

许多教会有 14 块油画板，镶嵌在教堂的墙上，来描绘每一站的画面。其他教会使用可移动画板，仅在每年的这一时刻展示。敬拜者可以在教堂内走动，停留在每个站前默想、反思和祈祷。

“圣周”包括四个值得注意的节日：

棕枝主日(Palm Sunday)

濯足节(Maudy Thursday)

受难节(Good Friday)

神圣周六(Holy Saturday)

请注意，复活节总是在周日，它紧接着神圣周六，但是，它被看作是在大斋节期之外，标志着这个斋戒期的结束。让我们分别来看这个神圣周中的四个节日。

棕枝主日指复活前的那个周日。它是为了纪念耶稣胜利地进入耶路撒冷，那时众人在他要走过的道路上抛下棕榈枝(见太 21:1—11)。现在，在标志着神圣周开始的这一天，许多教会用棕榈枝做成的十字架送给会众。

濯足节是基于《约翰福音》中所记载的关于耶稣最后所作的举动之一：为门徒洗脚(约 13:1—15)。在中世纪的教会，给会众“洗脚”的仪式是教会礼仪的重要部分，它象征着教职人员的谦卑和对基督的顺服。“Maundy”这个不常用的词就是指这种礼仪。在中世纪，教会仪式都是用拉丁语。在这一天，其仪式的开始语用的是耶稣的话语：“我给你们一个新命令：就是要彼此相爱。我怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。”(约 13:34)如果以拉丁文来表示，这句话开始的短语就是“mandatumnovum do vobis”。词语“Maundy”就是从拉丁词“mandatum”(命令)演变来的。

在英国，一个特别有趣的仪式已经与这一天关联在一起。作为对谦卑的肯定，国王这天将为少数几个臣民洗脚。现在，这个仪式已经被“濯足节钱币”所取代，这天国王会在全国的大教堂向长者颁发特别铸造的硬币。

受难节(Good Friday)指耶稣被钉死在十字架的那一天。这在整个基督教年历中是最为庄严的一天。在这一天,多数的教堂都会取掉所有的装饰。在路德宗教会,这一天的特点是阅读福音书中受难的章节,它通常被安排在巴赫所作的"受难曲"之后。《马太受难曲》和《约翰受难曲》都起源于受难节的这种仪式。举行一个自午夜12时到清晨3时、为时三个小时的默想祷告会,这种做法起源于18世纪。"十字架的三小时"通常采取默想"十架七言"的方式,伴以一段时间的静默、祷告或唱诗。

受难节的活动在世界各地也具有非常不同的方式。或许最为有名的活动要算在上巴伐利亚的奥伯拉默高(Oberammergau)村每十年举行一次的扮演基督受难钉死的剧目。在1633年,作为对上帝使得他们脱离黑死病的一种感恩,村民们举行了每十年一次的表演基督受难的活动。这个活动持续六个小时,大约有700人参与,现在已经成为一个旅游景观。在菲律宾,这个亚洲唯一的基督教占主流的国家,受难节的庆祝非常热烈。在全国的乡村和城镇,基督在十字架上的受难由一些青年人扮演,他们自愿短暂被钉在十字架上,只是为了表明他们对基督信仰的委身。

310

神圣周六是指复活节前、大斋节期的最后一天。特别是在东正教会,这一天的特点是"复活节守夜"(Paschal Vigil)。这是一种晚间的仪式,它直接延续到第二天的复活节,象征着从黑暗到光明。

(五)复活节

复活节标志着耶稣的复活,它被广泛地看作是基督教年历中最重要的节日。这个节日的重要性主要在于其宗教上的重要性。首先,它肯定了耶稣的身份是复活的救主。在东正教的传统中,这一点通常是借助教堂中的圣像和画像表现出来,它们表现出一个得胜和复活的基督(通常称为"满有能力的基督"),因从死里复活,已经成为宇宙的掌管者。其次,它肯定了基督徒的盼望,即基督徒也将从死里复活这个基本信念,并因此不再害怕死亡。这两方面的主题主导了复活节的圣歌和礼仪。18世纪早期的圣歌集《大卫的圣咏》(*Lyra Davidica*)为此提供了一个很好的例子。

与上述圣诗相似的主题也见于基督教传统的诗歌中。英国诗人乔治·赫伯特(1593—1633)的诗句就很好地描述了这一点。对于赫伯特来说,复活节表达了信仰者与基督同复活的盼望:

起来,心灵,你的主已复活。唱赞美之歌,
不要迟延,
他会用手领着你,你会和他一样,
一同复活。

在希腊东正教教会,下述传统的复活节话语被广泛使用,它在这个世纪已经为其他教会传统所熟悉:

"基督复活了"(Christos anestos)。
"他确实复活了"(Alethosanestos)。

1995—2020 年复活节的日期

1995	4 月 16 日	2008	3 月 23 日
1996	4 月 7 日	2009	4 月 12 日
1997	3 月 30 日	2010	4 月 4 日
1998	4 月 12 日	2011	4 月 24 日
1999	4 月 4 日	2012	4 月 8 日
2000	4 月 23 日	2013	3 月 31 日
2001	4 月 15 日	2014	4 月 20 日
2002	3 月 31 日	2015	4 月 5 日
2003	4 月 20 日	2016	3 月 27 日
2004	4 月 11 日	2017	4 月 16 日
2005	3 月 27 日	2018	4 月 1 日
2006	4 月 16 日	2019	4 月 21 日
2007	4 月 8 日	2020	4 月 12 日

一旦复活节的日期确定,其他所有相关节日的日期也随之确定。棕枝主日是复活节前的周日。五旬节是复活节后的第七个周日,而三一节则是复活节后的第八个周日。因此在 2000 年,这四个节日就分别是:

棕榈节	4 月 16 日
复活节	4 月 23 日
五旬节	6 月 11 日
三一节	6 月 18 日

复活节在基督教世界中有多种不同的庆祝方式。在天主教会和东正教会中，人们特别关注光明与黑暗之象征的重要性。在古代教会，洗礼被安排在复活节这一天，以表明信仰者已经从黑暗进入光明、从死亡进入生命。在西方文化中已经普及的赠送复活节鸡蛋的习俗，似乎可以追溯到与上述相关的观念，即将鸡蛋看作是新生命的象征，意指由基督教福音所带来的新生命。

312

基督教会的礼仪和圣诗是对耶稣基督从死里复活这个信息之重要性特别有力的见证。在拜占庭礼仪中的"复活节短诗"清楚地表明了复活节事件对于世界的意义：

基督从死里复活了！
他藉死亡战胜了死亡！
他赐予死者生命！

（六）升天节

升天节(Ascension Day)总是在周四，它可以被看作是对复活节所庆祝事件的继续。这个节日是为了纪念基督——在复活并对于门徒有所嘱托之后——最终的升天。从神学上讲，升天意味着复活的基督对其门徒之显现期的结束。这些显现详细记载于福音书，新约书信中也隐约提到过，它们紧随于复活之后。升天表明了"升高"之主题的重要性，耶稣被看作是已升高到上帝的右边。

（七）五旬节

五旬节(Pentecost)是教会用来庆祝圣灵被赐给使徒们，使得教会在早期迅速成长的一个节日。圣灵对于基督徒的思想和生活具有十分重要的意义。现代灵恩运动在世界各地教会中的兴起已经使得人们越来越意识到圣灵所具有的特别地位。五旬节被定于复活节后的第 50 天。在《路加福音》和《使徒行传》对耶稣之死及复活的记述中，也描述了从复活到赐下圣灵这段时间所发生的事件。在复活后，耶稣在不同的场合向他的门徒显现，向他们应许了圣灵的恩赐。这被描述为是"天父所应许的恩赐"，与得到传福音和宣教的能力有明显的关联。

《约翰福音》提到，耶稣在与他的门徒分离时，应许赐给他们圣灵。这里一个基本的主题是，圣灵被赐给门徒是在耶稣不再以有形的方式向门徒显现之后，为的是提醒他们记住他的话语和工作。值得注意的是，在《约翰福音》中，圣灵被称

为"保惠师"。希腊文 parakletos 可以被译为"安慰者"或"鼓励者"。

五旬节所纪念的特别事件就是圣灵的降临，这事件已经在《使徒行传》中被记述下来。路加描述了门徒们聚集在一起时，他们如何被圣灵所充满。他对这事件的描述侧重于强调这个事件所产生的影响：门徒们有能力来宣讲福音，并且打破了他们与听众间的语言障碍。从神学上来说，圣灵的降临因此在拯救的计划中占据着重要的位置，这可以被看作是"巴别塔"事件(创 11:1—32)的颠倒。

五旬节是基督教年历中十分重要的节日。在许多基督教传统中，它被看作是仅次于复活节的节日。五旬节在古英语作品中也被称为"Whitsun"(字面意思即"白色周日")，这是由于在这个节日，教职人员都身穿白色服装。 313

(八) 三一节

基督教年历的最后一个主要节日是三一节，它紧接着五旬节。这个节日通过庆祝特殊的基督教三位一体的教义，即上帝被看作是以圣父、圣子和圣灵的位格启示出来，完成了复活节的系列活动。它被定在紧随五旬节之后，而后者就是庆祝圣灵的恩赐。早期教会并没有把三位一体的教义作为制定三一节的理由。例如，东正教的年历中并不包括任何与这个节日直接相当的节日。这个节日最初成为一个主要节日是在中世纪，并且最终在 1334 年被教皇若望二十二世所确立。三一节是基督教年历中的最后一个主要节日。这个年度其余的日子都被算为"三一节后的周日"，直到新一轮重新从降临节开始。

二、 修道日

毫无疑问，基督教年历是一种非常重要的安排一年时间的方法。尽管如此，我们也应该提到另一种方法。最具重大意义的安排时间的方法之一是在修道院中诞生的。君士坦丁大帝归信基督教带来的一个后果是教会的世俗化，而修道主义(Monasticism)可被部分地视为是对这一现象的反抗。建立修道院的部分目的是为了使人不住祷告，因为，对选择继续生活在世界中的人来说，这一点已经成为越来越大的问题。渐渐地，修道制度越来越被视为一种理想状况，这种做法使人可以全心追求不住祷告的目标，而这在修道院以外的环境中是不可能的。

对不住祷告的强调导致对一天时间的重新分配。下面这种模式逐渐出现：白天七次祷告，晚上一次。这些祷告的时间被称为"日课"(office)，来自拉丁词语 officium，意思是"一种义务"。支持这一模式的圣经经文出现在《诗篇》中。例如，

《诗篇》119:164鼓励一天在七个时刻祷告，其他许多诗篇提到在夜间祷告。修道日(monastic day)的演变体现了白天七次祷告、夜间一次祷告这一做法逐渐制度化的过程。

我们并不明白这一模式的精确演变过程，以下因素似乎与此相关。

1. 在一般教会生活中，晨祷和晚祷的操练早已被人普遍接受。这些日课逐渐被称为"早祷"(Matins)和"晚祷"(vespers)，它们源于取自拉丁词"早晨"和"晚上"。修道院似乎将这一定期祷告的模式融入了他们自己更为严格的制度中。这两次祷告通常被称为"主要日课"。

2. 第二个主要因素是古代罗马工作日的安排。这使得祷告可以比较方便地安排在第三、第六和第九个小时(即上午9时、正午和下午3时)。它们分别被称为"第三时辰"(terce)、"第六时辰"(sext)和"第九时辰"(none)，它们源于拉丁词"第三"、"第六"和"第九"。

3. 另有两次额外的日课。"夜祷"(compline)是上床休息前的最后一次祷告。"初祷"(Prime)是早晨的一种祷告形式，很显然是由卡西安(Cassian)提出的，因为他担心，修道士们可能在晚祷之后就会去睡觉，直到第二天早晨9时。

314

4. 至于晚祷的时间，似乎有相当大的灵活性，这体现了各地对敬拜模式以及对个人属灵操练的不同理解。如果一天被分成8个时间段(每个时间段有3个小时)，那么，晚祷很可能被安排在凌晨3时；然而，在这一点上似乎有一些灵活性。

需要指出的一个基本问题是，修道日系统地分成不同的部分，包括祷告和读经，尤其是读诗篇。《诗篇》148篇、149篇和150篇的使用尤其频繁。每日祷告操练的模式提供了一个重要的框架，有助于个人和集体灵性的发展，为修道士提供机会，使他们能够实现其不住祷告的理想，而且同时使自己沉浸在圣经的话语中。圣经经文的内化是修道院灵修的一个重要方面，内化过程的一部分来自修院祷告中对圣经的丰富使用。另外，在一些修院传统中，他们还强调修士在自己的小房间内进行个人灵修。

应该指出，在修道院传统之外，这种安排时间的某些方面也依然受到人的重视。一个很好的例子是福音派传统提出的"安静时间"(Quiet Time)——专门被分别出来用于每日个人读经、默想和祷告的时间。对许多福音派信徒来说，早晨提供了一个理想的机会，使他们可以以读经开始新的一天。尽管现代生活的压

力已经在某种程度上削弱了这一操练，但基本原则依然没有改变。另外还出现了许多辅助工具，鼓励和帮助灵修操练。通常的做法是：每天安排一段经文，并且提供简短的灵修评论以及对经文的默想，以此帮助人祷告。与此相似，朋霍费尔（1906—1945）强调了以下做法的积极作用，即每天拿出特定时间来自己读经和默想。在其《团契生活》（*Life Together*，1938）一书中，朋霍费尔阐述了“与上帝的话独处”的重要性，让上帝的话语来挑战和鼓舞读者。

第三节　基督教对文化的态度：某些一般要素

基督教既是个人的信仰，又是公开的信仰。它不仅影响个人的思想和行为方式，也影响着整个社会。然而，尽管一些基督教作家倡导从社会中退出或者不和社会来往，其他人却支持与整体文化全面对话。一些基督徒认为，参与任何形式的公众娱乐都是不合宜的，比如去电影院看电影；另一些基督徒则认为，与文化进行对话并对其适度欣赏是很重要的。

基督教和文化之间的对话具有非常复杂的历史。一些基督教群体刻意定义自己是反文化的，因此，他们在穿着和举止上与周围的世界格格不入。在现代美国社会中，门诺会信徒和阿米胥社群是这一做法的典型代表。阿米胥人认为，他们的信仰要求他们与主流文化分离，并且借助具体可见的手段明显把自己区分开来，因此他们的衣着风格力求展示他们的谦卑和与世界隔绝的决心。阿米胥人的穿着十分简朴，避免一切不必要的装饰。他们在家使用简单的粗布来做衣服，而且主要是深色的。然而，这是少数派的观点。大多数基督徒认为，没有必要与世界区别开来。　315

为了理解基督教和文化之相互关系的复杂性，我们需要看一下基督教历史的第一个阶段。自从基督教于公元1世纪40年代在罗马打下坚实基础以来，它的法律地位一直模糊不清。一方面，它没有被承认为合法，因此不享受任何特殊权利；另一方面，它又不被禁止。然而，基督教在人数方面的快速增长曾经导致罗马政府试图以武力对其打压。有时，这些逼迫是地域性的，仅限于北非地区；而有时它们在整个罗马帝国范围内压制。

那么，基督教应如何回应这种状况呢？在君士坦丁归信基督教之前，许多基

督徒满足于保持低调，仅仅自己持守着他们的宗教观点。许多人——包括德尔图良——都采纳这种观点：基督教必须保持其与众不同的特质，避免世俗的影响。他曾经说过这样的名言："雅典与耶路撒冷有何相干呢?"但是，随着君士坦丁的归信，新的可能性出现了。

人们普遍认为，希波的奥古斯丁详细阐述了主流基督教对信仰和文化之关系的理解，这种看法是正确的。我们可以把奥古斯丁的方法称为"对社会文化的批判性利用"。对奥古斯丁来说，这种情形可与出埃及时期以色列人摆脱埃及的奴役相提并论。以色列人虽然抛弃了埃及的偶像，他们却带上了埃及的金银，以便更好地、更合理地使用这些财富。这样，这些金银就被解放出来，为要满足一个比以前更高的目的。几乎同理，基督教也可以利用古代世界的哲学和文化。在这种情况下，这种做法是正确的，并且因此可以用以服务基督教的信仰大事。

奥古斯丁的基本思想是：把以前纯粹被异教徒所控制并使用的思想——或以写作和说话的方式——解放出来，并使其为福音服务。奥古斯丁认为，这些思想或表达思想的方法从本质上讲是中性的，是有价值的，它们早就从上帝护理的宝藏中被发掘出来；但问题是，它们在异教文化中被错误地使用，因为它们已经"以一种不合理和非法的形式而沦落为妓女，被用于敬拜魔鬼"。

奥古斯丁的思路为以下观点奠定了基础：凡是美好、真实或美丽的东西都可以为福音服务。这种思路在西方教会占据了主导地位，为基督教作家欣赏源头在教会以外的文学体裁提供了神学基础。除了在教会内部早已被熟知并接纳的文学形式——比如讲道和圣经注释——之外，基督教也开始接纳其他的文学形式，尽管其文化出身完全是世俗化的。这种文学形式包括戏剧和后来发展起来的小说。

然而，奥古斯丁的观点从未被完全接纳过。对基督教历史的研究表明基督教与文化之间相互关系的模式复杂，一些人受到奥古斯丁的启发，而另一些人更多受到反文化之思维方式的影响。在一些基督徒看来，世界应被视为对基督教信仰和实践充满敌意的环境。上帝国度的价值观与世界的价值观是相敌对的。在基督教历史的前几个世纪，这类灵性思想相当重要，那时，世俗权威者对基督教极度不信任且充满怀疑，他们甚至不时会主动迫害教会。然而，在罗马皇帝君士坦丁归信基督教后不久，截然不同的情况出现了。基督教很快成为罗马帝国的国教。在许多人看来，这导致了基督教与世俗价值观的妥协。主教们开始模仿世

316

俗统治者的服饰和风俗。例如，主教们也开始穿紫色的袍子(象征财富和权力)。

这使得许多基督徒相信，一些真正的基督教思想正遭到损害。人们普遍认为，修道主义的兴起就是为了对抗教会和政府之间开始出现的随意的融合，因为融合的结果就是使二者很难区分开来。修道院视自己为真基督教信仰的中心，不受权力和财富的诱惑，在其中还可以追求真基督教的异象。许多修道主义灵修著作都谈及要培养"对世界的蔑视态度"，即有意识地拒绝世界的诱惑，因为这种诱惑会阻碍一个人的得救和个性灵性的成长。脱离世界是确保救恩的唯一可靠手段。

尽管改教运动拒绝修道主义理想，弃绝世界与世界对真基督教信仰的敌视这双重主题却在更为激进的改教运动者那里得到发展。重洗派作家强调，基督徒需要形成独立的基督徒群体，通常是在农村地区。重洗派作家拒绝与世俗权力或权威有任何关联，他们也反对诉诸武力。在这一点上，可以看到激进改教家与主流改教家(比如路德和加尔文)之间的张力，后者鼓励一种与社会和文化更为积极与互动的态度。在今天的北美基要主义者中间，可以看到与重洗派相似的立场。

由上可见，基督教和文化之间的关系是复杂的。一些基督徒在与本土文化进行积极而全面的互动时并不觉得困难；而其他人则担心，任何对话都会导致对基督教独特性的腐蚀。

第四节　基督教对文化的影响

基督教具有改变文化的潜在力量。这一点我们在古代和现代世界中都可以看到。在3世纪的下半叶，许多罗马人相信，罗马帝国的国力及其影响在减弱，其直接原因是由于基督教的兴起。人们选择了基督教，抛弃了古老的宗教膜拜。毫无疑问，基督教的兴起是古典异教文化逐渐衰亡的最重要原因之一。这种情况也可以在现代中国文化环境中看到，那里年轻的一代人开始对基督教有更多的兴趣。一些传统的中国习俗，比如"扫墓"，即青年人有责任以清理老一代人坟墓的方式来尊崇他们，现在已经被年轻一代的中国基督徒所质疑。他们感到这种做法来自于一些非基督教的信念。因此，由于基督教的发展，某些中国传统的习俗

已经受到影响。我们还可以举出很多发生在非洲和东南亚的例子，来说明由于基督教的兴起而导致文化的改变，其中包括传统宗教信念及其相关仪式的衰落。

在基督教和其他两大一神论宗教——犹太教和伊斯兰教——之间，一个最明显的区别是：基督教对信徒的饮食或穿着没有宗教性的要求。拿撒勒人耶稣宣告，所有食物都是洁净的，他指出道德和宗教的洁净取决于人内心所存的是什么，而非从口进入腹中的是什么（可 7：18—19）。基督教从未对其信徒有此类要求，尽管早期教会由于来自犹太主义者的压力而曾经采纳这样的规定。然而，我们也必须看到，基督教与文化的关系是双向关系。基督教影响周围的文化；而那一文化也会对基督教产生影响。这一过程完全是自然发生的：因为基督教并没有针对食物、衣着或生活方式而立下精确的规则，所以基督徒认为自己可以根据他们的信念吸收他们所处文化的一些内容。正如基督教的发展史所表明的，基督徒并没有将一种单一的文化强加给那些愿意接受基督信仰的人们。对于传统的文化信念和模式，虽然它们与基督信仰没有什么直接关系，基督教对它们还是明显地持一种宽容的态度。在基督教中所存在的文化多样性，或许是基督教与伊斯兰教最突出的区别。

因此，很多传统文化的习俗和做法进入到基督教中，其中一些甚至被普遍接受。我们可以用两个例子来说明这一点。与主教相关的传统颜色是紫色。然而它在古代世界是一种社会地位的象征，这一点被基督徒接受来表达主教在基督教群体内外的重要性。假如基督教是源自于中国，那么主教完全有可能身着黄色，因为这是中国传统的皇家颜色。古代文化的这个方面对基督徒来说是可接受的，因此它就进入教会之中。第二个例子是基督徒的这样一种做法（已经普及到整个西方文化中了），即将结婚戒指戴在新娘左手的第四个手指上。这实际来自于一个罗马的习俗，不过基督徒认为它是完全可接受的，因此它被吸收到结婚习俗中。

还有一个更有趣的领域，它涉及葡萄酒的供给，这出自于耶稣对其追随者所给予的明确命令，即要他们以饼和葡萄酒的方式来纪念他。中世纪西班牙、法国和意大利的许多修道院都以修建葡萄园为其工作的一部分，为的是能够确保圣餐中葡萄酒的供给。正是一个修士发现了葡萄酒可以保存在葡萄牙的软橡木桶中。

下面，我们将探讨基督教对文化产生影响的两种途径。这里要说明，以这种方式来处理这个主题完全是由于篇幅所限。下面的论述必须被理解为对基督教与文化相互作用的例证。不要把这里的简短分析看作是最终的结论。

一、 基督教与自然科学的发展

自然科学的出现是现代文化最显著的特征之一。因此，探讨基督教对自然科学的影响是很重要的。可以预料，这一探索过程将相当复杂。尽管有一种常见的观念，认为科学和基督教永远是互相冲突的，但实际情况并非如此。对基督教和自然科学之关系最可靠的记载表明，二者的关系是复杂的。 318

人们普遍同意，上帝创造世界这一真理为科学研究提供了根本动力。为了探讨这一问题，我们需要先来思考人们对自然的地位所持的三种立场：

1. 自然世界是有神性的。

2. 自然世界是被造的，而且与其创造者有一些相似之处。正如我们在前面所指出的，这是基督教的观点。

3. 自然世界与上帝没有关系。

如此区分三种立场，显然过于简单化。然而，这有助于我们就基督教与科学的关系问题提出至关重要的一个论点。假设某人笃信宗教。如果自然世界和上帝没有关系，他就没有研究自然世界的动力。另一方面，如果自然世界的确与上帝有某种关系，他就有很好的理由研究这一世界，因为世界能够帮助人一窥创造这一世界的上帝的本质。因此，探讨创造论（比如犹太教的和基督教的）如何确立上帝与自然秩序的关系显然就变得十分有趣。

在16世纪和17世纪，许多宗教作家强调，人们可以借助看得见的被造物来研究看不见的上帝。这一思想（有时被称为“两本书”：圣经和自然界）使人们更加有动力研究大自然。尽管上帝是不能被看见的，他却以某种方式把自己的本质铭刻在了被造物上，因此，借着研究自然世界，我们可以认识并深入了解上帝的本质和目的。

第二个相关问题与自然界的秩序有关。创造论（比如与基督教和犹太教有关的创造论）的一个根本主题是：上帝赋予被造物秩序、合理性以及美感。创造论直接导致以下观念：宇宙包含一种规律性，而人类有能力揭示这种规律。这一主题具有重大意义，被称为“自然法则”（the laws of nature）。创造论支持了自然具有规律性这种观念，因此该教义对自然科学的出现和发展具有重大历史意义。

然而，真实画面远比这更为复杂。在谈论基督教与自然科学积极的相互作用时，我们也应该同时指出两者明显的冲突，或者至少是一些潜在的冲突。

第一点涉及许多传统宗教普遍具有的保守特征。基督教会总是容易把自己

看作传统的捍卫者，因此他们反对激进的新思想。这不一定是基督教神学的结果，而是反映了教会在西欧漫长历史中扮演的角色。另一方面，人们容易认为自然科学是激进的，它会对普遍接受的传统提出质疑。

正如迪森(Freeman Dyson)在其文章“叛逆的科学家”(The Scientist as Rebel)中所说，大多数科学视野都包含一个共同的要素，就是“反抗本地主导文化的限制”。因此，科学是一种颠覆性的行为，这几乎就是其本质所在。1923 年 2 月，生物学家霍尔丹(J. B. S. Haldane)在剑桥向“异端协会”(Society of Heretics)作了一个著名演讲，他在演讲中便提到了这一点。对阿拉伯数学家和天文学家海亚姆(Omar Khayyam)来说，科学是对伊斯兰教限制知识这一做法的反抗；对 19 世纪日本科学家来说，科学是对文化中苟延残喘的封建主义的反抗；对 20 世纪印度伟大的物理学家来说，他们的研究是一种强大的知识力量，足以反抗印度教宿命论的伦理观(就不必说当时在这一地区占主导地位的英国帝国主义了)。在西欧，科学发展必定会导致与当时文化的冲突——包括其政治、社会和宗教方面的内容。在西方占主导地位的一直是基督教，因此，科学与西方文化之间的冲突自然被看作是科学与基督教之间的冲突。

319

我们还应该指出，科学世界观的兴起对许多传统的宗教观提出了质疑。例如，哥白尼日心说出现并逐渐被人接受，这给地心说的宇宙观带来极大挑战，而后者是隐含在许多传统宗教思想中的。然而，这种地心说是否真正在传统宗教思想中根深蒂固，这一点值得讨论。实际上，旧的观点——即圣经支持地心说——主要是建立在主观臆想的基础上。人们认为，既然地球是一切的中心，圣经就必须如此宣称。释经学技巧能够帮助人们“去除”圣经或释经者受文化制约的要素，以被证明可以解决这一难题。

然而，最强烈威胁传统宗教信仰的理论是达尔文主义，因为它直接挑战如下信念：上帝直接创造(“特殊创造”的思想)了每个物种。达尔文主义尤其挑战这种思想：人类是上帝创造的最高峰，而且其被造的方式使其与所有其他动物区分开来。达尔文的思想(考虑到敏感性，他特别谨慎地表达自己的思想)显然暗示：人类并没有像他们自认为的那样特殊。

哥白尼主义挑战了传统对《创世记》中创造叙述的理解的一个方面，而达尔文主义质疑了另一方面。很多人相信，完全可以在圣经、哥白尼和达尔文之间达成妥协(在此应该指出“神导进化论”[theistic evolution]这一思想)。尽管如此，

人们普遍认为:在科学和宗教两个学科之间存在根本——甚至致命——的冲突。19世纪下半叶,在西欧(尤其是英国)很典型,这一点受到社会和政治因素的分化。尽管如此,这种冲突依然存在,因此,这导致宗教对科学进步持敌视态度。

因此,在分析科学与宗教在历史上的关系时,单纯使用负面或单纯使用正面的表述都是不可接受的。一个简单的事实是:二者在历史上的互动关系是复杂而矛盾的。宗教信仰既鼓励又阻碍了自然科学的出现。若认为信仰和科学彼此相敌,永无止境,这就过于简单化,而且毫不合理。但是毫无疑问,两者关系是相当复杂和矛盾的。对该问题的调查显示,在对待上帝是否存在这一问题上,持肯定和否定态度的自然科学家几乎平分秋色。

现在,我们要离开现代文化的具体部分(自然科学),把注意力转向艺术、音乐和文学的世界。基督教如何塑造了人们表述和反映世界的方式呢?我们一开始或许应该来思考基督教的象征物是如何形成的。 320

二、 基督教的象征:十字架

我们已经看到,耶稣基督这个人物如何在基督教信仰中占据了核心的位置。尤其是,我们注意到耶稣在十字架上的死怎样被基督徒理解为拯救人类的基础。十字架因此成为拯救的象征。它同时也是基督徒盼望的象征,因为它肯定了死亡已经被耶稣的复活所战胜。因此,原本是作为刑具的十字架,现在成为盼望和转变——这对基督教至关重要——的象征。

十字架从很早的时期开始,可能早在公元2世纪,就已经被广泛地看作是基督信仰的象征。确实,可以公正地说,在基督教中没有哪一个符号能够像十字架那样承载着如此厚重、权威和公认的意义。基督徒的受洗是在十字架下进行的。教堂和其他基督徒聚会的场所不仅有十字架,它们还经常被建成十字架的形状。基督徒对十字架的重视对于教堂的设计产生了重大的影响。或许就是在这一点上,基督教神学对西方文化产生了最为深远的影响。谈论伟大的中世纪教堂实际上就是在回顾体现在这些建筑中的神学。

许多基督徒都发现,在危险和焦虑的时候画十字标记是有帮助的。基督徒的墓地——包括天主教、东正教和新教——都以十字架为标志。仔细地研究基督教象征论的起源和发展就会清楚发现,十字架从一开始就被看作是基督福音的象征。在新约最早的经卷中,“十字架的信息”就被用来作为基督福音的概括

(林前 1:18—25)。公元 2 世纪的两位思想家以非常明晰的方式表达了十字架的重要性。对于德尔图良来说，基督徒就是"那些信仰十字架的人"；而对于亚历山大的克莱门来说，十字架就是"主的至高记号"。也有一幅反基督教的漫画自古代罗马保存下来，上面画着一个人在崇拜一个长着驴头的被钉在十字架上的人，其中的文字写着："阿那克萨门努斯(Anexamenos)在崇拜他的神。"

在十字架被世界接受为基督教之最高象征的过程中，最后的一步通常被认为是由于罗马君士坦丁皇帝的归信。在那场决定性的弥尔汶桥战役(Milvian Bridge, 312 年)的前后，君士坦丁看到了十字架的异象，异象中命令他将十字架的标志置于士兵的盾牌上。在君士坦丁统治期间，各种不同类型的十字架竖立在罗马的各处，并且出现在罗马的钱币上。在他之前的皇帝统治时期，钉十字架一直是一种刑罚。但君士坦丁废除了这个做法，并且下令不再称执行刑罚所用的(绞)刑架为"十字架"(cruces)，而称为"横木"(patibula)。

早期基督教的作家都把十字架看作是对基督信仰的重大主题进行教导的辅助手段。它不仅肯定了在这个死亡世界中拯救和盼望的实在性，同时也肯定了耶稣的完整人性。早期基督教思想家也准备赋予十字架更多的意义。殉教者查士丁说，在基督教的十字架与柏拉图主义用希腊字母 chi(即十字形的 X)表示的宇宙符号岂不是有直接的对应关系？对于一个早期思想家——通常称为"托名希波律陀"(pseudoHippolytus)——来说，十字架就像一棵从地上长到天上的树，整个宇宙都在围绕着它而旋转。

有证据表明，公元 1 世纪的基督徒对于绘画耶稣的受难还有疑虑。确实，制321 作十字架标记是一回事，画出耶稣在十字架上的受难像则是另一回事，尤其因为绘画赤裸的耶稣可能涉及品位和体面的问题。不过，这些障碍逐渐都被克服了。不管是东方还是西方的艺术，都开始绘出了以敬虔为目的的受难像。为了回应耶稣是完全的神但缺少真实的人性这个观点，基督教的领袖们鼓励艺术家们绘画耶稣的受难像，以突出他完整的人性。还有什么比画出十字架上的他更能突出受苦至死的耶稣？这种考虑的意义值得我们思考，它帮助我们去理解为什么很多基督教思想家都把虔诚地绘制基督的受难像看得那么重要。

在那时的基督教艺术中，对复活的描绘相当重要。尽管如此，十字架对于基督教思想和敬虔仍然具有根本的重要性。这种对十字架的强调在许多文化层面上找到了表达，包括教堂的设计。许多教堂被建成十字架的形状，在许多教堂内

突出地展示着十字架。对许多信奉基督教的人来说，crucifix 这种十字架特别重要，它是指有耶稣在上面的木制十字架，他头上有“INRI”的题字（这四个字母是拉丁词语 Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum 的缩写，它可以译为“拿撒勒人耶稣，犹太人的王”。参见约 19:1—16）。这种有耶稣的十字架意在提醒基督徒记住耶稣的受难，并以此来强调由他在十字架上的死带来的救恩的真实及其代价。

十字架也在那些历史与基督教信仰紧密关联在一起的国家的象征中表现出来。例如，不列颠联合王国的“联合旗帜”就是由三个不同的十字架组成的一个统一标志：圣乔治十字架（英格兰）、圣帕特里克十字架（爱尔兰）、及圣安德鲁十字架（苏格兰）。凯尔特十字架是爱尔兰风景的特殊标志，它的四臂被一个圆环圈住。其他与个别国家或地区有关的十字架形式还有“洛林十字架”和“马耳他十字架”。将基督教的象征与国旗结合在一起的背景可以追溯到公元 2 世纪。殉教者查士丁和其他一些人做了这样一种类比：罗马征服者的大军在他们的“旗帜和战利品”（vexilla et tropaia）的引导下向前行进，同样，基督徒在挂着战胜了死亡的十字架旗帜下大步行进。这个主题在弗图那图（Venantius Fortunatus，530—610）那伟大的进行曲圣歌中得到清楚地表现，这个圣歌的名字是“向前的王旗”（Vexilla Regis prodeunt）。在这首进行曲圣歌中，弗图那图将十字架比作一支伟大胜利者队伍前的旌旗。十字架标志着耶稣在十字架上的死所成就的胜利。

尽管十字架是基督教的主要象征，但注意到早期基督教的其他象征符号也是重要的。这些象征符号中有一个值得我们注意。鱼的标志因其所起的辅助教导作用而成为基督徒身份的标志。鱼的希腊文是 ichthus。希腊文拼写鱼这个字的五个字母分别是 ΙΧΘΥΣ（I-CH-TH-U-S），这些字母可以拼写为一个首字母组成词，来表达与耶稣身份和重要性相关的基督教核心信仰。

希腊字母	希腊词	英文含义
Ι(iota)	Iesous	Jesus
Χ(chi)	Christos	Christ
Θ(theta)	Theou	of God
Υ(upsilon)	huios	Son
Σ(sigma)	soter	Savior

322 ichthus 一词因此阐述了这样的基督论："耶稣基督，上帝的儿子，救主。"在早期不少基督教的作品中都可以看到鱼的标志。在墓碑上也可以看到。希腊字 ichthus 和鱼的标志现在仍然被基督徒广泛地使用。如果你在前面汽车的防护杠上看到一个鱼的标志，那么车主很可能是基督徒。如果一个机构或一个互联网地址上有"ichthus"的标志，那么它很可能与基督教有关。

三、 基督教艺术

上帝是无形的，人的肉眼无法看见他。在相信上帝超然性的大多数宗教中，这一点都是根本的基础。然而，从整个基督教思想的历史来看，人类都强烈渴望能够以某种方式描绘上帝。如果不能使上帝视觉化，有关上帝的观念就会变得特别抽象和缺乏人性，与人类世界相隔十万八千里。在基督教灵性中，一个最重要的主题就是"视觉化"(visualization)，即提出一些方法，使上帝以能见的形式展现出来，使其成为默想的对象，而同时又不牺牲上帝的超然性。人能看见上帝的容面吗？

一开始，我们来思考紧随该问题而来的另一个问题：拜偶像。创造上帝的可见形象面临一个危险，因为所呈现的可能是我们自己凭空捏造出来的。换句话说，我们制造出来的每一个上帝的形象都可能成为一个偶像。或许正因为此，旧约圣经绝对禁止制造上帝的形象。人们认为十诫中的第二条对所有的基督徒都有约束力，它特别明确地谈到这一问题(出 20:4—5)：

> 不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他。

在基督教的改革宗传统中，对拜偶像的担心一直都是个非常重要的问题。该传统是以改教家约翰·加尔文(1509—1564)的著作为基础的，它认为，只是理论上存在敬拜我们人手所造之物的危险，人手所造之物与任何形式的宗教形象的生产相关。因此，改革宗传统不鼓励任何形式的宗教艺术，包括上帝或耶稣基督的画像。

我们在下面要指出圣像在东正教传统中的重要性。必须指出的是，东正教对圣像的使用并没有得到普世的认可。出现在拜占庭世界(715—843)的"反圣像崇拜争议"提出以下问题：圣像实际上是否就是偶像。为圣像辩护的领袖们

（包括大马士革的约翰和斯都弟的狄奥多若[Theodore of Studios]）坚持认为，以圣像描绘基督的人性是完全合理的。借着信心，有可能跨越基督的人性，进而辨识他的神性。

从上述讨论中我们清楚看到，西方神学中的改革宗传统通常认为：使用圣像有可能导致偶像崇拜，因为它鼓励信徒敬拜人手所造的形象。东正教回应这种批评时说道：崇拜的对象不是那个画像，而是画像试图表现出的背后的实在。对东正教信徒来说，使用圣像是祷告的一种方法，其本身是通向天堂的窗户，而不仅仅是一件艺术品，仅供瞻望以得到审美享受。在拜占庭传统中，圣像神学一般只用于二维的油画圣像和镶嵌图案，而不用于雕像。

《海德堡要理问答》提出了改革宗信仰反对使用圣像的总体立场，也表明为何在改革宗教会中宗教艺术从未像在天主教或东正教中有如此高度的发展。该教理问答于 1563 年写于德国，它提出了如下观点：对基督教信徒来说，上帝的画像既不必要也无帮助。这一点与伊斯兰教存在一个有趣的对应，因为伊斯兰教和改革宗神学都努力避免使上帝的画像本身成为敬拜的对象，它本应只是敬拜上帝的辅助手段。 323

问 96：上帝在第二条诫命里命令什么？

答：就是我们绝对不可为上帝造任何像，也不可用圣经中所命令以外的方式敬拜他。

问 97：那么我们不可造任何像么？

答：上帝是不可以也不可能被描摹的；至于受造物，虽可以被描摹，但上帝禁止我们把他们作成像，存起来加以跪拜，或用它来崇拜上帝。

问 98：但图画难道不可当为教导平信徒的书而悬于礼拜堂么？

答：不可。因为我们不应自以为比上帝聪明，他不要他的百姓向哑巴偶像求教，反要人活泼地传讲他的道，藉此教导人。①

请注意《海德堡要理问答》所指出的：传讲圣经应该取代宗教艺术，成为教导和灵修的手段。这一点把改革宗传统和其他宗教改革教会（包括路德宗和安立

① 译文采用《历代教会信条精选》，基督教改革宗翻译社。——译者注

甘宗)以及天主教和东正教区分开来。大多数其他基督教传统都把宗教艺术视为是对灵修的有益帮助,因此他们鼓励在敬拜场所展示适当的宗教艺术作品。我们或许应该指出,在改革宗传统中,几位近代神学家曾经使用宗教艺术作品作为帮助神学反思和个人灵修的手段。比如,卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)就在书桌上放着格吕内瓦尔德(Matthias Grunewald)的《艾森海姆祭坛图》,它刻画的是耶稣被钉十字架的场景。在莫尔特曼(Jurgen Moltmann,生于1926)写作《被钉十字架的上帝》时,在他面前就放着 一幅夏加尔(Marc Chagall)的《黄色极刑》(Crucifixion in Yellow)。人们普遍认为,这是一部 20 世纪的杰出的神学类绘画作品。

那么,在使用宗教图像描绘上帝时,如何才能避免偶像崇拜的控告呢?最简单的答案或许也是最具说服力的:因为我们本应如此。新约圣经确定指出,耶稣是"那不能看见之神的像"(西 1:15),是"神本体的真像"(来 1:3)。《约翰福音》包括一些重要的耶稣语录,这些语录表明,看见耶稣也就是看见了上帝(例如,约 14:6)。从这两节经文可以看到一个基本主题:耶稣是唯一权威的上帝之可见形象。换句话说,耶稣使上帝以可见和具体的形式为人所知。

这一真理对基督教灵修具有重大的含义,我们已经讨论过其中一些(边码 139—141 页)。上帝就像耶稣。我们的思想专注于耶稣,就是通过他这扇窗户看到永生的上帝。耶稣对下层贫穷无助者的帮助像一面镜子,反射了上帝对这些人的慈爱。这一点对基督教灵性具有重大意义。它帮助我们以上帝认可的方式将其视觉化。这并不是说,我们自己决定把耶稣当作看不见之上帝的形象;而是说,圣经已经告诉我们耶稣就是上帝的形象,而我们理应按照这一点而行。著名的苏格兰神学家麦金托什(Hugh Ross Mackintosh, 1870—1936)说:"当我瞻仰耶稣的面时,我看到的正是上帝的面。此时我知道,我从未在其他地方,也从未以其他方式见过上帝的面。"他的这一番话表达了上面的洞见。

324

一些文献资料表明了圣像问题与灵性的相关性。我们来看一个特别著名的案例。1373 年 5 月 8 日,英国宗教作家诺里奇的朱利安(Julian of Norwich)经历到一系列与上帝慈爱相关的异象。这些经历都是由一个特别具体的刺激引发起来的。朱利安病倒之后,她身边的人都确信她马上就要死了。人们把本教区的牧师叫来。牧师在她面前举起一个带有被钉耶稣之画像的十字架(就是有关耶稣被钉十字架的雕刻),并且对她说:"我把你的创造主和救主的画像带给你,请

抬头看，愿他赐你力量。”结果，基督在十字架上被钉的画像成了一扇大门，透过这扇门可以深入默想上帝的良善，以及上帝向罪人所施莫大的慷慨和仁慈。

这一点的发展可以在宗教艺术中看到。如果默想耶稣的生平和位格可以使人们更深入地认识上帝，那么，在许多人看来，形象地刻画基督生活中的事件能够带来更大的帮助。在中世纪和文艺复兴时期，在公众和个人灵修中，宗教艺术的使用有了大幅度上升。人们大量使用画板，描绘与耶稣相关的故事，或者描绘耶稣和他母亲的静止画像。在中世纪早期，两个最重要的宗教画像是圣母和圣婴以及十字架上的耶稣。到了文艺复兴后期，人们的注意力从耶稣钉十字架转向了其他宗教主题。文艺复兴艺术家认为，耶稣生活中的许多事件都具有潜在的重要性。他们尤其关注“天使传报”（就是《路加福音》记载的加百列告诉马利亚她将要怀孕生子的场景）、耶稣受洗和复活这些事件。复活的耶稣向抹大拉的马利亚显现（约 20：17）也是许多经典作品的主题，这包括安吉利科（Fra Angelico）的湿壁画《不要摸我》（*Noli me tangere*），该作品是 1440—1441 年间在佛罗伦萨的圣马可（San Marco）女修院里创作的。除此之外，各种感情（尤其是痛苦和伤心）逐渐借助画中人物的面部表情而得到表达。画板可以在教堂中单独陈列，但是经常使用的是双折、三折或甚至多折的画板，比如艾克兄弟胡伯特（Hubert）和扬（Jan van Eyck）创作的《根特祭坛画》（Ghent altarpiece），或者格吕内瓦尔德创作的《艾森海姆祭坛画》。

基督生平的两个场景值得单独评论一下：降生（在英语中常被称为“nativity”）和钉十字架（the crucifixtion）。我们接下来详细探讨这两点，并借此解释基督教主题和价值观是如何得到艺术化表达的。

长期以来，基督降生的故事在基督教圣像作品中占据着中心地位。基督徒总是很重视救主降生神学和灵修的重要性，而且认为有关这一事件的画像有助于个人和集体的灵修。道成肉身就是上帝降临在这个有罪的世界中，为要把我们高举到天上。我们越相信上帝的确曾进入我们的历史，成为我们中的一员，就越确信，我们将来要被提升到属天的王国中——这位基督—婴孩此刻正在那里掌权，享受荣耀。

在西方，最常见的描绘耶稣降生之画像的方法是，把马利亚和她的婴孩放置于图画的中心。波提切利（Sandro Botticelli，1447—1515）创作的《神秘的降生》（The Mystic Nativity）便是绝佳的例子。这幅作品完成于 1500 年，在这幅画中，　325

作者是按照对那一时代画家而言适当的标准来描绘马利亚，而不是按照新约圣经的描述。波提切利在此效法14世纪和15世纪其他文艺复兴油画家，而他们描画的马利亚的服饰是画家自己那个时代贵妇人的装饰。耶稣降生之画像传达的信息是：基督进入历史，这不仅仅对公元1世纪的巴勒斯坦，而且对所有时代都有重要意义。画家把马利亚描绘成文艺复兴时期的妇人，借此手段，他们强调了基督—婴孩给文艺复兴——当然也给所有时代——带来可能的改变。

波提切利追随一个古老的传统，在耶稣降生的场景中加入了牛和驴。然而，浏览一下福音书对耶稣降生的记载，我们很快就会发现，这里并没有出现牛和驴。这一古老传统为何加入牛和驴呢？从公元2世纪起，圣经解释家把基督降生的场景与《以赛亚书》1:3结合在一起，而后者提到牛和驴认识它们真正的主人和他的槽。因此，这一预言性的经文似乎与基督的降生有关，这就提醒我们：整个被造世界都包含在了基督的降生以及因着他道成肉身、死亡和复活而产生的新创造中。波提切利追随这种传统，描绘了天上的天使。他们欢喜快乐，因为被造世界将要借着基督而得到更新和改变。事实上，在这幅画的下面，天使甚至与人类同舞，一同庆祝将来新天新地的诞生。

在一些情况下，圣诞节和主显节（Epiphany）被融合在了一起。例如，在伦勃朗（Rembrandt）的《牧人敬拜婴孩》（*Shepherds worshipping the Child*）中，我们看到第一批前来拜见新生王的人——牧羊人——以及他们的一些羊。有时，拜见的人群中还有三位“博士”或东方来的王，他们给婴孩带来充满异域风情的宝贵礼物——黄金、乳香和没药。传统认为，每个“博士”带了三件中的一件礼物（但福音书并没有告诉我们实际上来了几位“博士”）。

人们经常在教堂、私人小教堂以及家中装饰有关耶稣钉十字架的画像，作为激励个人灵修的一种方式。基督教作家和艺术家一直很关注对这一关键事件及其含义的反思。与幻影论异端（认为耶稣仅仅具有人类的“外表”，并没有真正受苦）不同的是，基督教正统信仰既强调基督在十字架上受苦的真实性，又强调受难所成就的救恩。因此，以可见的形式表达基督在十字架上的苦难，这有助于突出我们被赎的昂贵代价，并且使我们更深地感激基督为我们所成就的这一切。我们越能体会基督所受的苦，就越能因他为我们所做的一切而敬拜他。

有关基督受难的绘画作品经常表现出显著不同的兴趣点和着重点。一些人把基督描绘成在十字架上被高高举起，凌驾于周围的人群。这样做的目的是把

焦点放在基督在十字架上被“高举”这一点上，以便表明：我们也同样因他的十字架和复活而被“提到”天上。另有些画家把焦点放在耶稣周围的人群身上，有时描写嘲笑他的那些人脸上的愤怒。借此要表达的要点是：把基督钉十字架的那些人实际上是相当普通的，就像我们一样。罪在人的本性中根深蒂固，因此，我们自然的本能驱使我们要钉死他，而不是敬拜他。这有力地提醒我们：罪具有扭曲和毁坏的力量，也同样强有力地提醒我们对救赎的需要：基督在十字架上受死就是为了救赎我们。

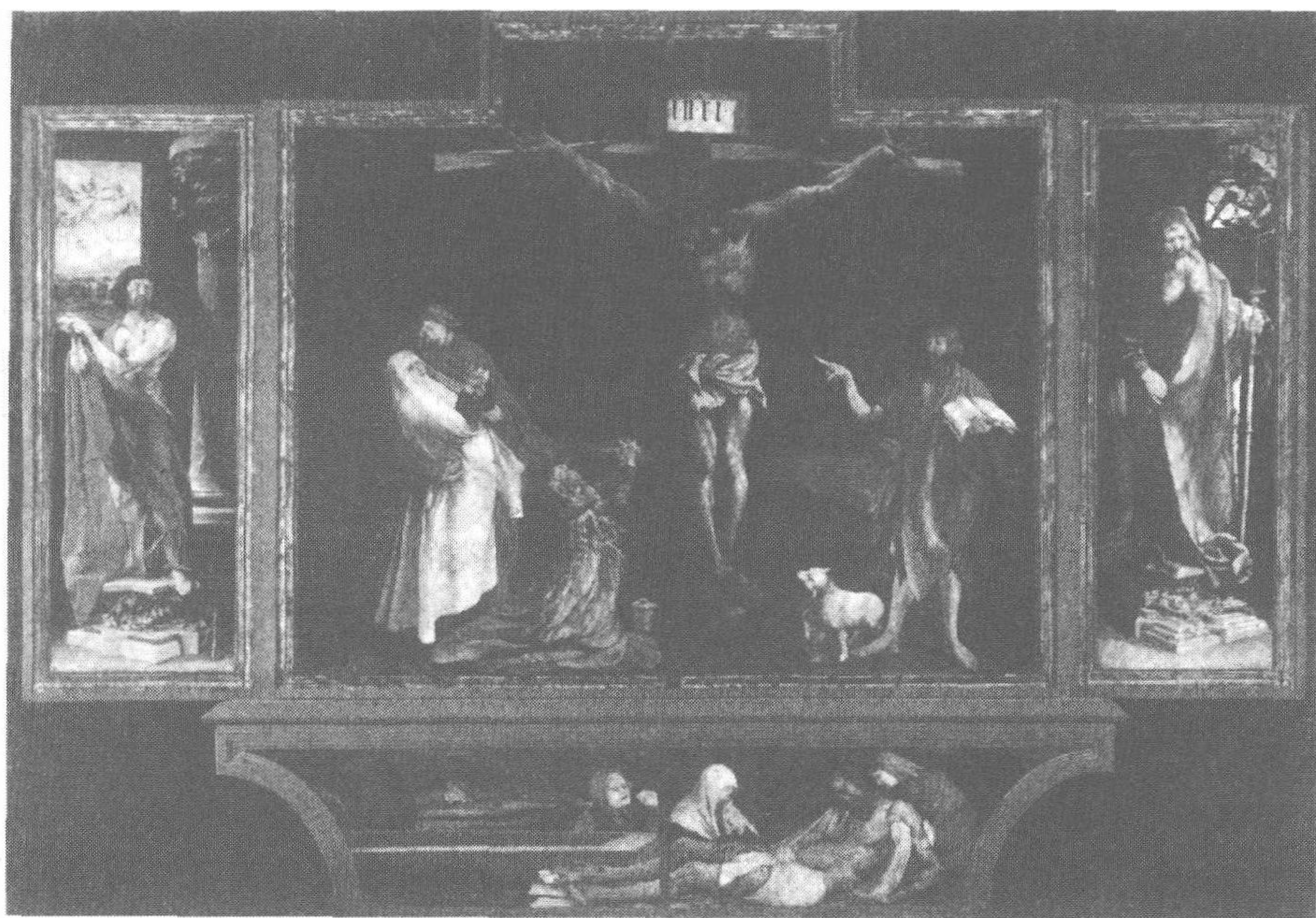


图 9.3　耶稣受难，格吕内瓦尔德(Matthias Grünewald)的《艾森海姆祭坛图》，大约创作于1513—1515 年间。Colmar, Unterlinden Museum, AKG-Images/Erich Lessing.

其他人把焦点放在那些站在十字架周围的人身上。一个精彩的例子是格吕内瓦尔德著名的《艾森海姆祭坛图》，这幅画创作于 1513—1515 年间。在十字架的左侧，三个人在哀悼已被钉死的基督：耶稣的母亲马利亚，耶稣所爱的门徒约翰和抹大拉的马利亚。这幅画的目的是为了帮助我们体会基督之死给门徒带来的巨大冲击。就马利亚的情况来说，这幅画邀请我们想象：当别人把她的儿　*326*

子——她曾经抱在怀中的那个婴孩——夺去并把他的四肢钉在十字架上的时候，她的感受是怎样的。

在十字架右侧，我们看到施洗约翰。格吕内瓦尔德希望提醒我们约翰论及耶稣的话："看，神的羔羊，除去世人罪孽。"借着基督的死亡，世人的罪被除去。约翰正指着被钉十字架的基督，借此，他在宣告：基督就是上帝的羔羊，他的死洁净了我们的罪。为避免人们错过了这一暗示，格吕内瓦尔德在下方画了一只小羊羔，以及一个十字架和圣餐杯，以此表明救赎性死亡的重要性。施洗约翰也象征着旧约和新约的连贯性。耶稣实现了旧约中有关救赎的伟大预言。他的确是旧约所预言的那位：因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治（赛 53）。

327

四、教堂建筑

一开始，基督徒必须借用场所来敬拜。基督教在罗马帝国得到承认以前，基督徒没有自由，不能建造有着独特结构的建筑。他们在个人家中聚集，或者借用异教的神庙作为敬拜场所。然而，从公元 4 世纪开始，基督徒可以自由建造聚集和敬拜的场所，这些建筑反映了基督教自己独特的思想和信念。这导致了不同教堂建筑风格的出现，而每一种风格都建立在以下一系列信念之上：上帝的本质是什么？教会的建立在上帝的拯救计划中有何地位？人类的最终命运是如何的？

中世纪是教堂建筑的黄金时期，为了体会这一时期教堂建筑的重要性，关键是理解这一时期赋予教会建制以极高的价值。在基督教时代的第三个世纪，迦太基的西普里安（Cypian）提出一个口号"教会之外无救恩"，这一口号对教会地位的理解产生了决定性的影响：即教会是救赎的中介和保证。这一简明格言可以有几种解释。人们认为，在整个中世纪占主导地位的理解直接源自罗马帝国崩溃后的教会建制权柄（institutional authority）的增长。救恩只能借着成为教会会友而得到。或许基督使得对救恩的盼望成为可能，但是，只有教会才能使人最终得到它。在救赎的管理上，教会具有垄断地位。

在罗马帝国灭亡之后，一些解释圣经的新方法开始出现并蔓延，而以上神学立场便得到了这些新方法的支持。西方神学家越来越认为，圣经有四重"意义"或含义。除了经文的**字面**意义之外，还可以分辨出三种更深层的**属灵**意义。经文的寓意是指教义方面的问题；比喻意义关涉伦理问题；而神秘意义指向基督徒的盼望。在研究英国基督教的伟大的早期历史学家比德（Bede）看来，如果这种

解释圣经经文的方法被应用于谈论旧约圣殿的经文，它的意义就会很丰富。

从字面意义讲，主的圣殿是指所罗门建造的那个圣殿；从灵意上讲，它是主的身体或教会；从比喻意义上讲，它是属天殿宇中的喜乐。

中世纪对教会本质和意义的反思体现了以上每一层意义，中世纪的神学家认为，教会建筑的外在结构和建制教会所试图宣扬的神学真理存在密切关系。

建制教会是人类救恩之盼望的保证，这种理解很快便被应用于教会的建筑上。在罗马式大教堂的宏伟大门上，经常装饰着精致的雕像，这些雕像描绘了天堂的荣耀。这些雕像以具体可见的形式强调指出：只有进入教会这种盼望才会实现。铭刻的碑文经常被放置于教堂高大宏伟的西门上，这是在宣告，只有借着进入教会，人们才能进入天堂。按照这一目的，门框就相当于基督，他直接向走过的人或驻足欣赏大门之宏伟装饰的人说话。

绍兹的圣马塞尔（St. Marcel-lès-Sauze）本尼迪克小修道院教堂是这一方面的绝佳例子，该教堂建于公元 985 年，该教堂的建筑艺术在 12 世纪得到高度发展。教堂大门上的绘画描绘了耶稣讲话的场景，他向所有靠近他的人说： 328

你们经过的人，
你们这些前来为自己的罪而哭泣的人，
请从我这里经过，
因为我是生命的门。

尽管这些话显然被认为出自基督之口（传达的意象来自《约翰福音》10 章：基督是“羊的门”），但是这一做法在这些话与教堂建筑本身之间强行建立了一种有形的连接。另外，在靠近教堂门口的地方有一个圣洗池，这一设置又从视觉上强化了上面提到的关联。

类似的主题也见于圣克鲁兹德拉塞罗斯（Santa Cruz de la Seros）的本尼迪克教大门上方的镌刻文字，该教堂的位置靠近从西班牙的哈卡（Jaca）到纳瓦拉（Puente la Reina）的主要朝圣之路上。

我是永恒之门；忠信之人，请从我这里经过。

我是生命的源泉；你们要渴望我胜过渴望甜酒。

圣胡安德拉佩妮(San Juan de la Pena)教堂(可能建于12世纪)的大门上刻着这样的信息：

经过此门，天堂向所有信徒敞开。

在涉及该主题的文学作品中，最著名的或许是但丁的《地狱》，即《神曲》三部曲的第一部，但它在内容上与以上所谈论之内容相比是一个具有反讽意味的颠倒。在《地狱》的第三章，有一个对地狱之门的著名描述。地狱之门上刻的是“抛弃希望，你们所有进入此地之人”。但丁的描述显然表明了他对这一时期教堂建筑风俗的熟悉，并且以俏皮的方式模仿了这一主题。

教堂建筑一个特别重要的功能是强调上帝的超然性。中世纪大教堂高耸云霄的拱门和尖顶旨在强调上帝的伟大，并且使敬拜者的思想朝向天空。这里的象征意义在于：永恒进入短暂的现世，教堂建筑象征借着福音所提供了天地之间的桥梁。这强调了超然的上帝在地上的彰显，这一强调尤其与哥特式的教堂建筑密切相关。这一点值得进一步的探讨。

“哥特”(Gothic)一词是由瓦萨里(Giorgio Vasari)于16世纪发明的，用以指称位于罗马风格和文艺复兴风格之间的一种建筑风格。其特征是：高耸的拱门，长长的门和窗，复杂的结构，宏伟的规模，以及(尤其在北欧)巨型彩色玻璃窗和用刻纹装饰的门廊。(值得注意的是，瓦萨里的初衷是赋予该词贬损之内涵，强调它与破坏罗马文明的哥特部落之间的关联。)哥特式建筑的兴起一般可追溯到12世纪，这是西欧政治相对稳定的一个时期，该时期倡导艺术和建筑的“重生”。在一个世纪(1130—1230)的时间内，法国出现了25座哥特式大教堂。这种建筑风格最显著的一个特征是对高度和光线的精致而缜密的使用，目的是创造并维系上帝和天堂临到地上的那种感觉。大量使用扶壁使得教堂的重量得到外在支撑物的支撑，外面的墙上有巨大的玻璃窗户，保证教堂沉浸在太阳四射的光芒中。使用彩色玻璃有助于在大教堂内生成一种来自另一世界的光辉，而同时又能够向敬拜者描绘福音书中的场景。教堂内部高而细的柱子制造出一种宽阔宏

329

伟的感觉，这也是为了激发起对天堂的盼望。因此，大教堂成为一个神圣的场所，使得天堂的宏伟和辉煌成为信徒可触及之物。教堂中的敬拜就是祈盼天堂的生活，使敬拜者步入另一世界，得以品尝天堂的喜悦，然后带着这种喜悦返回单调的日常生活。

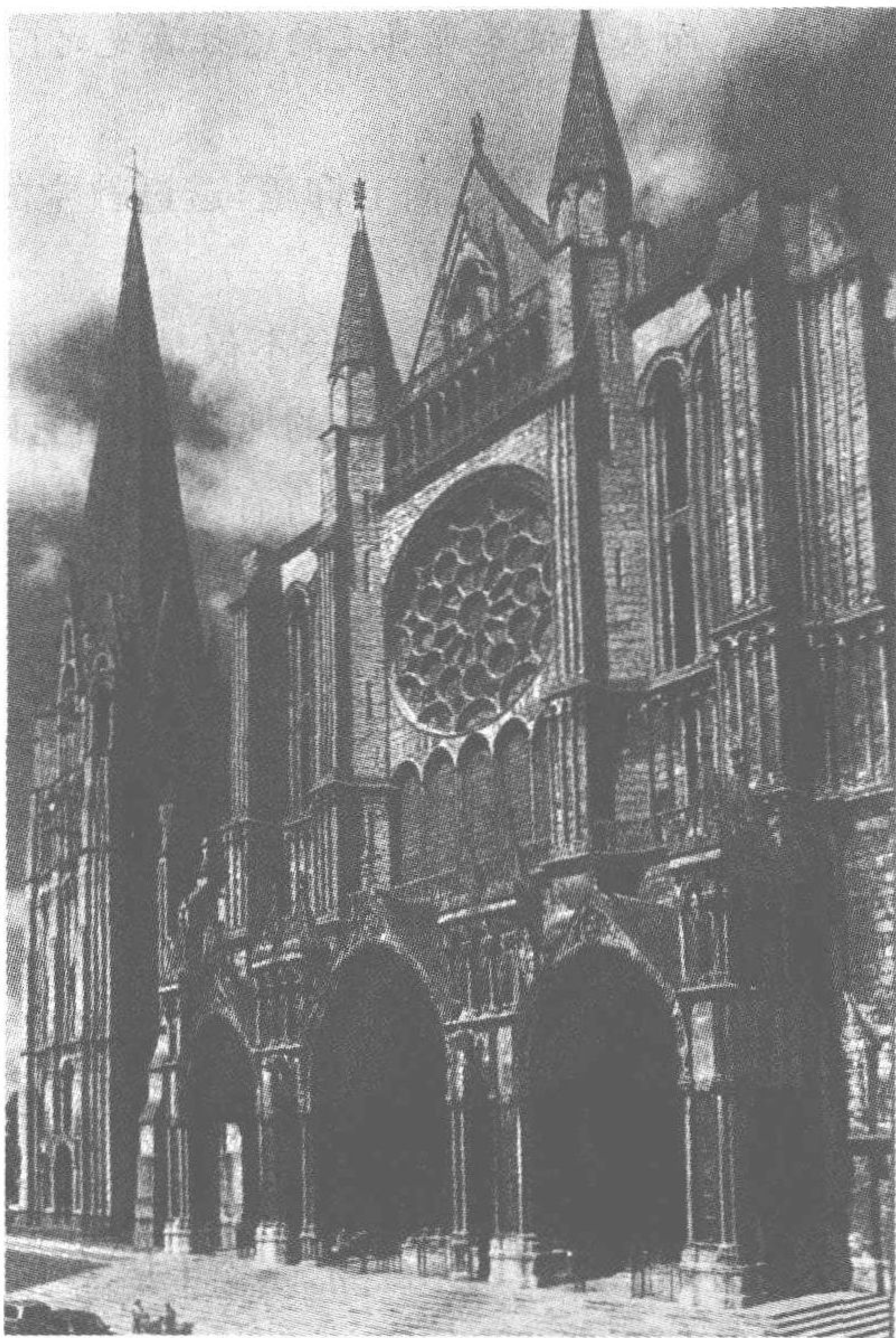


图 9.4　沙特尔圣母大教堂的南耳堂，哥特式教堂建筑的最佳典范之一。正面完成于 13 世纪中叶。AKG-Images/Archives CDA/St. -Genes.

如果说这是一种“哥特式教堂之神学”，未免有些狂傲之嫌。但毫无疑问，大教堂体现了设计者心中属灵的远大志向，他们认为圣所是很重要的，因为它预示着其属天的对应物。为了最大化地认识这些具有坚实质感的宝贵建筑的重要性，我们或许应该思想一下苏格院长（Abbot Suger，1080—1151）的思想。他将其后半生都献给了恢复巴黎附近圣丹尼斯大教堂的伟大事业。这一经典哥特式风格的早期实例体现了许多该建筑风格的特征。然而，或许最重要的是，苏格针对修复过程而撰写的三部评论著作不仅帮助我们一窥建筑的恢复过程，而且也可以欣赏主导其设计的属灵和美学原理。苏格把一个碑文刻在了教堂巨大的铜门上方，该碑文指向他对自己创造出的教堂之辉煌和宏伟之感的神学性诠释：

> 建筑发出高贵的光芒，
> 但是，发出高贵光芒的建筑应当使人心意清新；
> 这样，他们才能透过真光而到达真光，

而基督便是那真正的通往真光之门。

显然，苏格想使人向上仰望，透过教堂的光线而到达真光，这真光就是在天上坐宝座的基督。

这种教会神学认为，教会不仅是一种组织，其外在建筑也是其本质的一部分。这种神学特别强调教会的地位，认为它既确保了对天堂的盼望，也是这一盼望的视觉化表现。尽管并非所有人都信服这种神学，但它对中世纪及以后文化的影响却是毋庸置疑的。

330 除了对上帝超越性的强调，建筑也反映了特定基督教群体所关注的焦点，即他们认为什么是重要的。有三个关注值得单列出来：

1. 尤其在天主教教堂内，祭坛处在最醒目的位置上，这反映了对弥撒之重要性的强调。大格列高利(Gregory the great)曾经在圣彼得的坟墓上建造了祭坛。如此，他便把"祭坛圣礼"(sacrament of the altar)的中心地位与对圣徒遗物的崇敬结合在一起。

2. 在东正教传统内部，强调的重点逐渐放在了圣像屏帏上，也就是放置圣像的屏帏。在后来的东正教教堂中，圣像屏帏的使用成为特别突出的特色，以至实际上把整个祭坛区域完全隔开，使平信徒不得看见。这样，放置于屏帏上的圣像具有比祭坛更高的地位。

3. 在新教传统中，出于对讲道的强调，讲坛处在比祭坛更高的位置上。讲坛的高度不仅仅在于其空间意义，也体现了对其重要性的强调。杰出的瑞士新教神学家卡尔·巴特指出：借助教堂的设计以及其他圣礼的手段，改革宗的教会极其强调上帝的"他性"(otherness)。他说：

讲道是在讲坛上进行的(讲坛令人敬畏的高度显然是精心设计的，使之区别于指挥台)。讲坛桌子上放着一本大圣经，这是对登上讲坛之人的警告。另外，讲道者身穿圣袍。我可以坦荡地说，的确应该这样布置，因为这是一种有益的提醒：从这些身穿特殊服饰的人身上，人们可以期待听到特别的话语。

晚近，教堂建筑又逐渐受到其他因素的影响。例如，19世纪后期北美复兴运

动部分地把敬拜看作一种娱乐，因此，他们在教堂内设计了舞台，用于歌唱和敬拜。“基础教会群体”或“家庭教会”的兴起导致了一种新兴非正式敬拜形式的出现。这些聚会经常是在个人的家中或是在租借来的房屋内举行。聚会者强调的是团契、祷告和敬拜，他们认为建筑方面的考虑是最不重要的。对一些人来说，这是对早期基督徒做法的回归，因而比后来的发展更加正宗。

五、 彩色玻璃

在很多地方，基督教对教堂建筑的兴趣和艺术形式交汇在一起。例如，使用祭坛装饰来提醒会众耶稣基督在十字架上受苦的事实，并以此帮助信徒向基督委身。然而，人们普遍同意，与教堂设计相关的最与众不同的基督教艺术形式是对彩色玻璃的使用。为什么会出现这样的现象呢？它有何意义呢？

早期基督教建筑并不使用彩色玻璃。教堂大量使用窗户主要是考虑到它的实用性。为使光线进入教堂，窗户是必需的。壁画的使用通常是为了展示基督或圣徒生平中的事件。它们的用途是激发会众的热心。为达到这种功效，它们就必须能够被人看见。窗户使得阳光透进教堂，因此信徒可以正好看见这些辅助崇拜手段并从中受益。这些窗户通常特别狭窄，不需要安装玻璃。

彩色玻璃窗户的起源已经无从知晓了。我们只知道，在 17 世纪曾经有人制造这种玻璃，但规模很小。贾罗(Jarrow)的圣保罗教堂(贾罗是研究英国基督教的伟大历史学家比德的家乡)至今仍然有一块很小的圆形彩色玻璃窗，其历史远至盎格鲁—撒克逊时期。你若看到这扇小小的窗户，就会意识到，在以后几个世纪中，这种艺术形式是如何向着更大的规模发展的。 331

哥特式建筑风格的兴盛推动了彩色玻璃的设计和技术发展。教堂变得更高耸，也更明亮；墙壁变得更薄，窗户变得更大。这些宽敞的窗户需要填充玻璃，于是人们想到：为何不使用玻璃，在上面设计辅助崇拜的画像呢？

到了 1100 年，制造彩色玻璃窗的技术已经十分成熟。玻璃是在制作过程中被染色的——借助添加金属盐或氧化物。添加金子会产生越橘的颜色，添加银子会产生黄色和金色，而添加钴会产生深蓝色，这种颜色是表现天堂的最理想颜色。现在人们知道的绝大多数有关中世纪制作彩色玻璃的过程来自《论各种不同艺术》(*On Diverse Arts*)一书，该书出自 12 世纪德国修士提阿菲罗(Theophilus)之笔。提阿菲罗本人是一位艺术家和金属制造者。他描述了自己

是如何认真研究装玻璃的工人和玻璃油漆工人的工作，他研究的目的是为了提供一个详细的指导，解释如何创造出具有“精彩绝伦之美”的窗户。他接着提供了关于生产彩色玻璃窗的精确指导，而在中世纪人们一丝不苟地遵循这一指导。

> 如果您想安装简单的窗户，首先在一块木板上标出它的长度和宽度。然后，绘制涡卷装饰或者任何你喜欢的样式。之后，选择要插入的颜色。割下玻璃，用灌浆铁把一块块的玻璃钉在一起。在两边用铅和焊锡把他们包住。然后在周围用一木头框架框住，并用钉子钉牢。最后，把它安装在你想要安装的地方。

随着窗户变得越来越多，出现了更加复杂的支撑窗户的方法，比如使用玻璃嵌条。

在法国，早期哥特式彩色玻璃的最佳实例出现在北部的圣丹尼斯教堂（建于1144年），还有沙特尔大教堂（1150）、拉昂大教堂（1160）、巴黎圣母院（1163）、兰斯大教堂（1211），以及亚眠大教堂（1220）。所有这些教堂都装饰着绚丽多彩的彩色玻璃窗。其中一些窗户是环形的，称为“玫瑰窗”。在这些教堂当中，最好的很可能是沙尔特大教堂。该教堂的152个原装窗户依然健在，包括三个玫瑰窗，它们均建于1200年前后。其他重要的例子包括葡萄牙的伊瓦拉大教堂（建于1186年）、坎特伯雷大教堂以及约克明斯特大教堂（北欧最大的哥特式大教堂）。

从1550年到1850年，许多艺术家开始认为彩色玻璃不够考究。新的技术使得窗户可以上油漆，这为一些新的可能性敞开了大门。人们不再装配细小的彩色玻璃片以构成图画，取而代之的是，直接在玻璃上绘画。许多中世纪的彩色玻璃窗被从教堂挪走，代之以新的描绘形式。从19世纪下半叶开始，彩色玻璃作为一种教堂艺术开始复苏。这尤其与拉斐尔前派（pre-Raphaelite）运动有关。最佳例子或许是：本恩-琼斯（Sir Edward Burne-Jones）设计的三个窗户，名为“望、爱、信”（Hope, Charity, and Faith）。这是为坎布里亚郡宾顿的圣马丁教堂（St. Martin's Church）设计的，由威廉·莫里斯工作室制造。这一独特的拉斐尔前派风格的教堂建于1889年，是按照建筑师韦伯（Philip Webb）的设计而建造的。

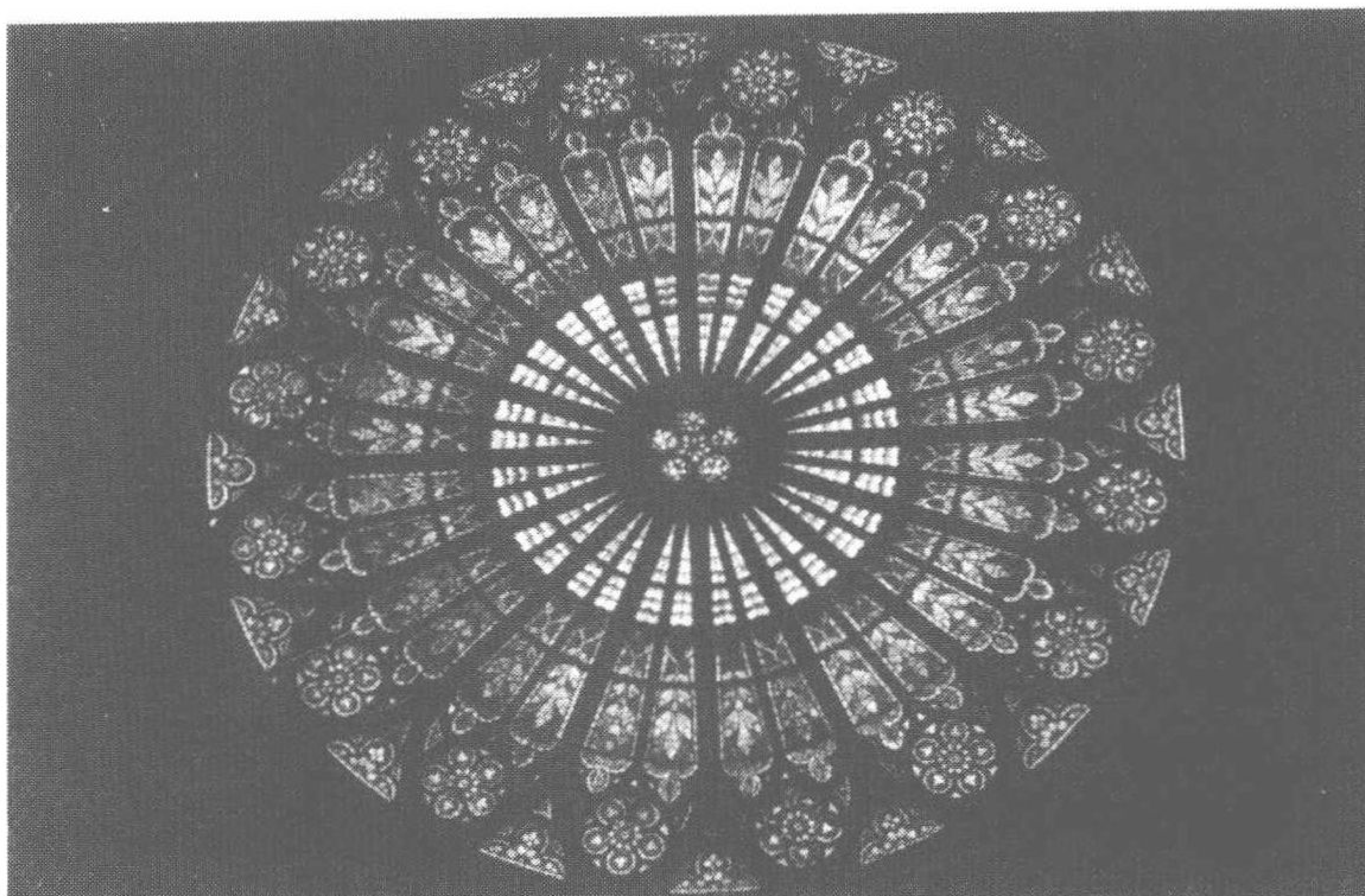


图 9.5　法国斯特拉斯堡圣母大教堂正门上方的大玫瑰窗，欧洲彩色玻璃的最佳典范。AKG-Images/Hedda Eid.



图 9.6　巴黎圣礼拜堂(Sainte-Chapelle)彩色玻璃窗上的一格，皮埃尔·德·蒙特厄依(Pierre de Montreuil)建于 1243—1248 年。这些 13 世纪的窗户，描述了新旧约中的场景，刻画的人物十分鲜活。AKG-Images/Joseph Martin.

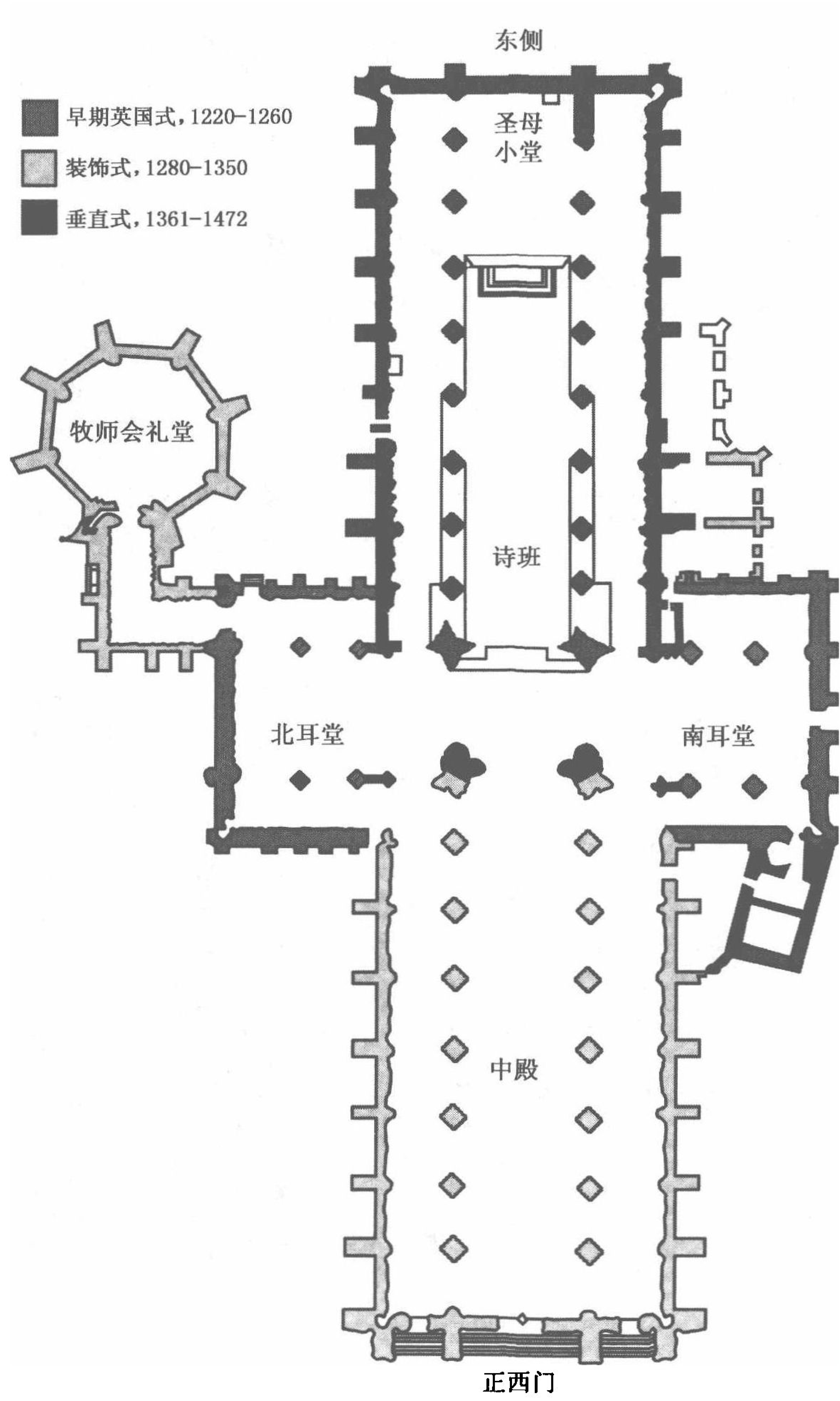


图 9.7　约克明斯特大教堂平面图，欧洲最大的哥特式教堂之一。特别注意其十字型结构。© The Dean and Chapter of York.

六、 圣像

在公开崇拜和个人灵修中使用圣像，这是东正教的一种特别做法，但现在，在基督教内部却广泛流行。“圣像”一词来自希腊语单词 *eiko*，意思是“形象”(image)。渐渐地，圣像开始具有以下意思：一个便携的神圣画像(image)，通常画在一个木头底座上，该画像通常效仿拜占庭艺术的传统和风俗。

由于某种原因，我们并不清楚有关圣像使用的历史。然而，有可靠的证据显明，这种使用神圣画像的做法起源于巴勒斯坦和叙利亚地区。最早的圣像似乎是殉道士的画像，这些圣像通常呈现他们生平中的一些历史时刻。公元 4 世纪东方教会作家的讲道——比如巴西尔和尼撒的格列高利——是这一做法的重要见证。然而，从公元 5 世纪以来，人们越来越多地在圣像上刻画耶稣基督和马利亚。

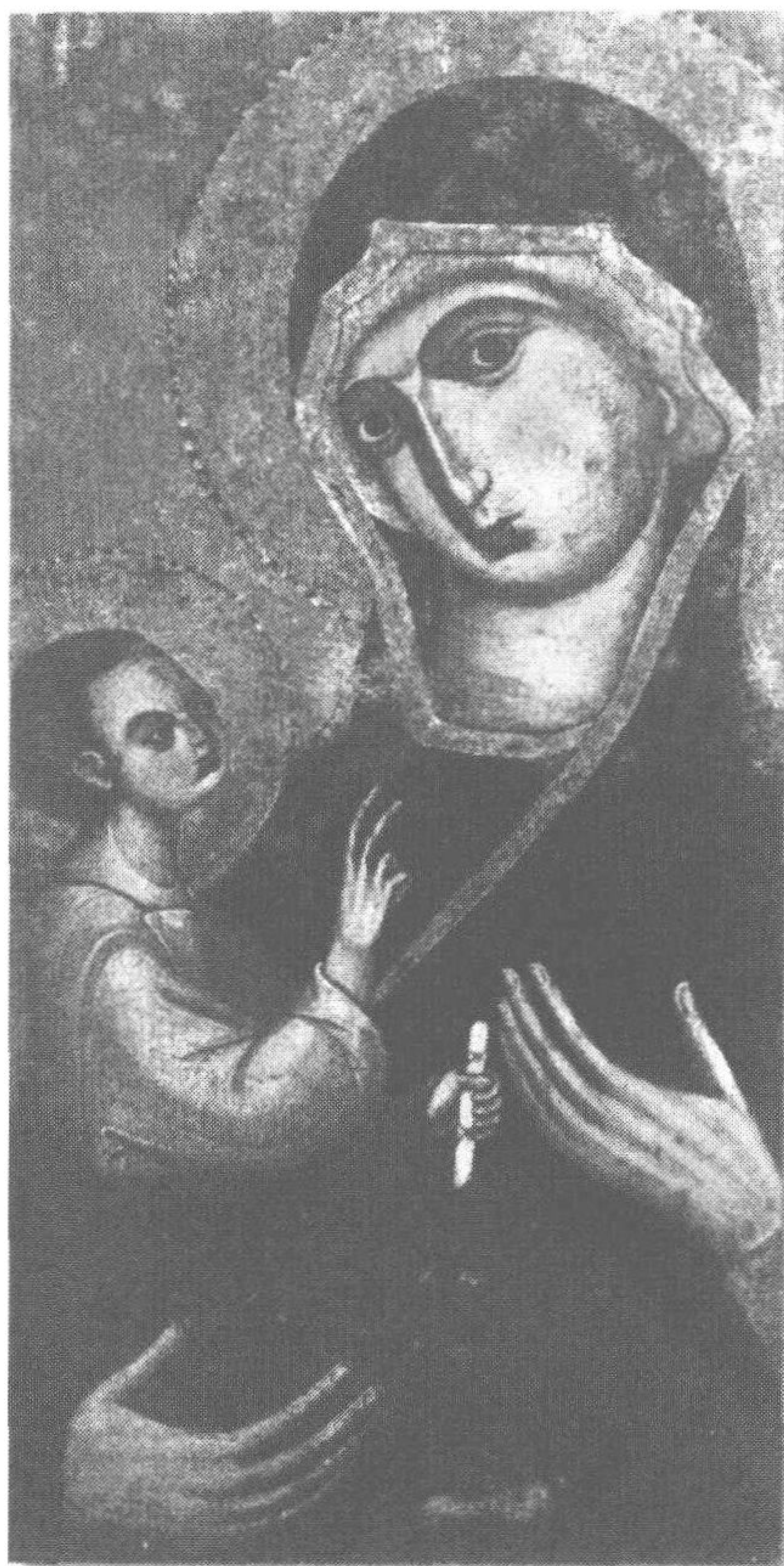


图 9.8 马利亚与圣婴耶稣，13 世纪末和 14 世纪初拜占庭圣像。Venice, Galleria dell' Accademia, AKG-Images/Cameraphoto.

反圣像崇拜之争议导致了圣像制造方面的断层，以及大量古老圣像的被毁。尽管东正教作家承认，旧约禁止制作和使用宗教画像，他们却主张，这只是一个暂时的条款，这是为了回应迦南文化中偶像的广泛使用。借着君士坦丁归信基督教，罗马的异教已经被击败。因此，东正教神学家辩论说：这不再是一个重要的问题。他们还进而指出，上帝儿子的道成肉身进一步削弱了旧约的这一禁戒：难道耶稣不是上帝以人的样式显现出来的形象吗？针对这一问题，最后的解决方案是赞同“圣像热爱者”(iconophiles)，这一决定带来了圣像的黄金时代，这一时代从约公元 850 年一直持续到 1200 年，以君士坦丁堡为重要基地。在这一时期，出现了一种特殊的绘画圣

像的风格，而这种风格是拜占庭艺术的主要特征。

那么，人们希望圣像实现什么呢？使用它们的目的是什么？东正教的基督教作家认为存在两个严重的误解，他们刻意要反对这两个误解：(1)圣像本身是敬拜的目标；(2)圣像仅仅是一种宗教艺术形式，其意义在于美化宗教场所。（二三世纪罗马地下坟墓中的壁画似乎就是出于这个目的而创作的。）

我们来看第一个误解。对东正教而言，圣像不是崇敬或敬拜的对象，而唯有基督或上帝配得敬拜；它们只是崇敬(veneration)的对象。另外，这种崇敬是衍生的，而不是直接的。换句话说，向某一圣像表达的崇敬，正如巴西尔所说，“透过圣像而传递给圣像背后的真正所指”。

335

至于第二个误解，东正教认为，圣像是通往超越者的窗户。它们是“可见的福音”(visible gospel)，与圣经宣扬同样的真理，只不过是以图画的形式，而不是语言的形式。因此，君士坦丁堡牧首尼斯弗鲁斯(Nicephorus，806—815)认为，对于那些缺乏理解圣经所需概念性技巧的人来说，圣像尤其重要。实际上，人们在读或听的过程中遗漏的东西，借着看圣像都可以捕捉到。

因此，画像和话语不应被视为彼此相敌，而是可以彼此强化。东正教作家经常使用“经文视觉”和“图像构成”(pictorial formation)这两种表述，来象征人类到达超越者的两种路径。一方面，反圣像崇拜者主张，“没文化和不识字的人”无法分辨画像和其背后神圣实在之间的区别(因此陷入偶像崇拜的错误)；但另一方面，圣像热爱者认为，同样的这些人可以使用圣像，作为“彩色的圣经”(Scripture in color)，带领他们进入神圣实在之中——如果有人适当指导他们如何使用圣像。

七、基督教音乐

基督教敬拜的丰富性不可避免地导致在教会生活中要吸收各种风格的音乐。尽管早期的基督教思想家对于在敬拜中使用音乐还有些犹豫，害怕受到异教方式的影响，但音乐对基督徒灵性成长的作用很快就被认识到了。

早期对音乐最为重要的使用可以追溯到以某些曲调对词语的诵读，这些词源自于圣经，它们用在修道院的仪式中(通常是固定时间的共同祷告)，例如，在较早的晚祷上诵圣母马利亚颂(“我心尊主为大”)，以及在稍后的晚祷中诵西缅之颂(“主啊，如今可以释放仆人安然去世”)。每一个这样的颂曲都以其第一个拉丁词为名。不久，人们就开始采用一种无伴奏的单声咏唱来吟唱(而不是背诵)

这些重要的段落。这种圣咏中最为现代所知的就是“格列高利圣咏”,人们现在可以借助高质量录音手段来欣赏它,这些录音通常是在修道院的环境中制作的。

这些模式逐渐变得越来越复杂和华丽。为了表现以这种方式来吟咏圣经不同段落所有的不同情感,音乐的形式也就越来越复杂。在以这种方式谱成乐曲的最为重要的圣歌中,下面几个值得注意:

* “在白日结束前献给你”(Telucis ante terminum)。这是一首晚祷上的圣咏,借此信仰者将自己夜晚的时光交托于上帝。

* “我的言语,那荣耀神秘的宣告”(Pange lingua gloriosa)。这是一首中世纪的圣歌,通常认为是托马斯·阿奎那所作。它解释了圣餐礼的意义。它也被用在濯足节上。

* “婴孩出生”(Puer natus)。这是一首在圣诗班进入时唱的较短的圣咏,用来庆祝耶稣的降生。

在宗教改革时期,人们对音乐的作用有些争议。茨温利和加尔文认为音乐在基督教的敬拜中没有什么作用。而在其他新教传统中,音乐则继续扮演着一个重要的角色。路德就为一些传统的圣歌谱了曲,并且他自己也作圣歌。其中最有名的就是“上主是我坚固保障”(Ein feste Burg ist unsere Gott),它在今天新教的教会生活中仍被广泛使用,尤其是在路德宗教会中。英国国教会则提倡用《诗篇》谱成的圣歌,及其他如圣咏类的圣曲。 336

在新教中,音乐发展最为明显的阶段是在循道宗兴起之后。卫斯理兄弟俩都认识到圣歌对于基督教教导的传播所起的巨大作用。查尔斯·卫斯理首先开创了“借”俗世的曲调来服务于基督教的先例。例如,英国作曲家珀塞尔(Henry Purcell)为德莱顿(John Dryden)赞美英格兰的诗词谱写了一首雄壮的乐曲,它的名字就是“最美丽的岛屿,胜过一切的岛屿”。卫斯理修改了歌词,使之能够反映基督教信念,但保留了珀塞尔的曲调,形成了一首著名的圣歌:“上帝的爱,胜过一切的爱。”或许在新教音乐中最为著名的乐曲要算亨德尔的“弥赛亚”,它是针对圣经中的一些片断所谱的曲,尤其集中于耶稣的降临及其他随后的荣耀。

然而,在西方基督教世界中,音乐上最重要的发展来自于天主教。在欧洲大的教堂中,对于标准的天主教礼仪性祷文,都要求有越来越复杂和有声望的音乐谱曲。在这些乐曲中,最重要的是为弥撒和安魂祷文谱的曲。实际上,欧洲每一



图 9.9 巴赫(J. S. Bach),1746,豪斯曼(Elias Gottlob Haussmann)作。AKG-Images/Erich Lessing.

个重要的音乐家都对教堂音乐的发展作出过贡献。蒙特威尔第、海顿、莫扎特、贝多芬、罗西尼和威尔第都是在这个领域作出过重要贡献的音乐家。天主教会毫无疑问是音乐发展的最大支持者,也是西方音乐传统发展的最大推动者。

音乐对于今天的基督徒生活仍然是一个不可或缺的部分。以往的经典在现代的基督教敬拜中依然在发挥着作用。不过,更为流行的音乐在基督教的敬拜中所产生的影响在明显增加,在福音派或灵恩派教会中更是如此。

八、 基督教与文学

塞耶斯(Dorothy L. Sayers)写道:“教会,作为一个整体,从未在艺术方面有过坚定的心志。”塞耶斯本人在 20 世纪为基督教文学的形成作出了重大贡献。毫无疑问,她的判断是正确的。一些基督徒作家对文学持强烈的正面态度,认为 337 文学在培育基督教异象和与世界互动方面是一个有力的同盟军。另一些人则视文学为基督教信仰的陌路人,有潜在的误导性。

在早期教会中,一个最重要的争论是关于基督徒可以在多大程度上欣赏古典世界的浩瀚文化遗产——诗歌、哲学和文学。基督教作家可以以什么样的方式使用诗歌艺术?这些作家迫不及待地想要使用那些古典写作方式来阐释和传递他们的信仰。或者说,使用那些文学媒介的行为本身是否就算相当于牺牲了基督教信仰的根本内容?这一争论具有深远的意义,因为它指出了这样一个问题:基督教是应该抵挡还是应该哪怕是以改良的形式利用古典文学遗产?

在基督教会的早期阶段,对当时异教文化——包括其文学——的批判和敌视

态度十分盛行。有人认为，这种态度的根源在于保罗，因为保罗坚持认为，基督徒应当避免因不合理地采纳世界的态度和观点而牺牲他们的信仰。“义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和比例有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？”（林后 6:14—15）然而，保罗本人显然熟知古典文学和诗歌。他在雅典的亚略巴古做了一篇演讲并在其中引用了克里安提（Cleanthes）、亚拉突（Aratus）和艾皮米尼地斯（Epimenides）这些著名人物的话语（徒 17:28）。他再评论克里特人的道德状况时引用了克里特诗人艾皮米尼地斯的话（多 1:12—13）。在保罗在其他书卷中，还间接提到了荷马、柏拉图和米南德（Menander）。

古典文化塑造了早期基督徒对文学的态度，然而，它本身对文学的具体作用却不确定。柏拉图刻意把诗人从他的理想国中驱逐出去，而奥古斯丁热情地赞扬了柏拉图的做法。对奥古斯丁来说，诗人“撰写的是虚构之事，从不考虑真理；他们在可怜的世人面前设立了极坏的范例，而他们却佯装这些作为是神明做的”。然而，人们承认，亚里士多德和其他人提出的修辞技巧是提高沟通有效性的重要手段。按照《使徒行传》的记载，在保罗的演讲中，很多内容都体现了希腊修辞学的正面影响。因此，早期基督徒对文学的态度是复杂的而且彼此之间有细微差别，很难统一描述其特征，我们对此不应感到惊讶。像德尔图良和克里索斯托这样的作家极度怀疑希腊和拉丁文学，他们试图在教会中最大限度地降低文学的重要性；哲罗姆（Jerome）和奥古斯丁对此则持有更加正面的态度，尽管他们也不乏其他人所表达的那种忧虑。

在许多方面，基督教护教学家都把文学看作一种有利的工具，帮助他们向更广阔的外部世界进一步提高他们信仰的吸引力。如果福音能用美丽的语言强有力地表达出来，福音原本就有的魅力岂不是更加突出了吗？这样，神学的精确性就会因诗歌的抒情力量和散文的修辞力量而得到补充。在论证观点时，形式上的凝重和表述上的庄严不仅有助于交流，也有助于使论证内容得到人的赞扬。无名氏的著作《世界的监督者》（*Cursor Mundi*）一书写于 1300 年，按照上述思路，该书指出，既然人们那么喜欢阅读世俗的文学作品，因此，以文学的形式呈现宗教真理的做法是合理的。以这种方式诞生的宗教文学作品就会既富有阅读趣味，也滋润人的灵魂。然而，这种方法也导致了一些冲突，这可以从该时期其他著作中看出来。例如，乔叟（Geoffrey Chaucer）在《坎特伯雷故事集》的最后附上一篇撤回声明，他在声明中请求读者原谅他“翻译和创作世俗的虚浮之作”。 338

此处的内涵清晰无比，就是文学作品具有潜在的虚浮性，而纯粹宗教性的著作才是可接受的，后者的写作目的是为了教义和伦理方面的指导。乔叟对该问题的关切指明了这样的一个问题："基督教文学"这种观念是否从本质上讲就是不可取的，因为取悦和娱乐的目的与基督教教义和伦理的严肃性存在潜在的张力。在著名清教徒作家巴克斯特(Richard Baxter)身上，我们明显看到了这种观点，巴克斯特主张，文学使读者把时间浪费在娱乐上，而他们本可以使用这些时间做一些更有价值的事情。另外，文学也有一种令人不安分的潜力，腐化读者的道德。巴克斯特对小说作品的批评是最严厉的，他认为文学会促进一种虚假的文化，会"极大地毒害和腐蚀年轻空虚之辈的思想"。

在基督教历史中，人们提出了一种调和这种冲突的方法，而且这种方法在浪漫主义时期逐渐变得特别重要。这种观点认为，文学语言有助于提升读者，激发起他们的奉献和热情。这岂不是对宗教文学的有效辩护吗？在其《抒情歌谣集》一书的前言中，华兹华斯(William Wordsworth)抱怨道："疯狂的小说，病态和愚蠢的德国悲剧，它们字里行间充斥着大批无聊和放荡不羁的故事。"华兹华斯认为，他那时代的人已经被这些东西所引诱，他于是呼吁人们重新发现诸如莎士比亚和弥尔顿这些大家的语言和内容。对华兹华斯本人来说，宗教和诗歌之间有一种明显的亲缘关系。事实上，华兹华斯的文学作品越来越多地采用具有宗教特征的语言。这一变化对于将圣经视为文学的发展特别重要。对雪莱(Percy Bysshe Shelley)来说，圣经之所以被尊敬，是由于它的文学特征，而不是它所宣扬的宗教观点。

然而，我们断不可想当然地以为，基督教对文学的兴趣纯粹是一种实用主义的结果，即渴望教会的发展和宗教信仰的坚固。从一开始，基督教作家就已经发现，"上帝是作者"这种观念为文学创作提供了一个坚固的神学基础和极大的鼓舞。起初，上帝借着自己的话语进行创造，他的话临到空虚混沌的状态中。这难道不表明话语在基督教理解世界时具有重要的作用吗？在世界产生于话语和人们对话语、启示、文本、文学以及阅读和写作的关注之间，难道不存在一种最自然的关联吗？因此，有人认为，基督教文学的创作是建立在严格的神学根基上的，而不是一种机会主义。

但是，这提出了一个难题：到底如何精确地理解"基督教文学"呢？尽管这一问题将继续引起争议，但至少有一些有关写作范畴的一致观点值得总结一下。

文学作品大致分为三类：

（1）专门为了基督徒或教会的需要而创作的文学作品，比如祷告集、灵修书籍和讲道集。基督教信仰促使某种特定写作形式的产生，基督徒已经试图将其发展为符合最高标准的文化精粹。这些作品是对基督教信仰本质的一种回应，它们既是为了回应这一信仰的需要，也是为了表达信仰的本质。

（2）一般文学作品，比如故事和诗歌。这些作品不是专门针对基督教信仰，而是受到了基督教思想、价值观、意象和故事的影响。基督教诗歌尤其反映了一系列特别直觉性的思想和意象，如何欣赏基督教元素在这些作品中的体现，这是一个重要问题。尽管绝大多数基督教文学作品都是由基督徒创作的，但需要指出的一个重要问题是，许多作品的作者并不自认为是基督徒，但他们毫无疑问受到了基督教的影响。华兹华斯和柯勒律治的《抒情歌谣集》或许就应属此列。

339

（3）与基督教思想、人物、思想流派或制度对话的文学作品。这些作品经常是由那些自认为是基督教观察者或评论家的人创作的。乔治·艾略特和托马斯·哈代的作品便属于这一范畴。基督教在这类作品中的影响是很明显的，这种影响至少借助作品本身表达的主题而体现出来。然而，甚至对基督教持批判态度的作品本身也经常反映了对基督教基本原则的利用、发展或篡改。比如，这些作品会谈到他们所认为基督教本**应有**的样式，而他们又会把本应有的样式与在经验中观察到的样式作对比。

因篇幅所限，这一简短的讨论无法详细分析基督教文学的本质和发展。然而，我们可以思考一些在这方面有代表性的范例，借此来欣赏基督教对文学的影响，比如但丁的《神曲》、赫伯特(George Herbert)的灵修宗教诗歌、艾略特(T. S. Eliot)的更充满玄学色彩的宗教诗歌以及20世纪文学批评家和小说家路易斯(C. S. Lewis)的著作。

但丁(Dante Alighieri，1265—1321)出生在佛罗伦萨市一个颇有声望的家庭，他后来卷入了佛罗伦萨复杂的政治世界中。1293年，佛罗伦萨曾经因一次政治危机而陷入严重混乱。在这一年，传统的望族受到新兴商人阶级的冲击。除了传统望族和新兴中产阶级的冲突之外，还有圭尔弗和吉伯林两大家族之间的严重冲突。甚至在圭尔弗家族内部也存在纷争，这导致该家族内部不同派别之间存在激烈的内讧。在这样一种盘根错节和风雨飘摇的政治形势中，人们很容易作出错误的决定。但丁很不明智地与圭尔弗家族中不好的派别为伍。在认识

到自己的情形已变得难以驾驭之后，他于1301年10月逃离佛罗伦萨城。他一开始遭到放逐，后来又在其本人缺席的情况下被佛罗伦萨法庭判处死刑。

在意大利城市联邦的世界中，遭受放逐是一种常见的生活方式，但丁的情形也绝非独一无二。尽管我们不可能确知但丁在1301年离开佛罗伦萨之后经历了什么，但完全有可能的是：在远离家乡意大利的托斯卡纳的另一个地方，他成功地得到了吉伯林家族提供的某种形式的赞助。可以肯定的是，但丁在托斯卡纳遭受放逐的经历对他理解自己的命运产生了重大影响。他认为，这是他人生的一个转折点。正是在这一人生阶段，他构思并开始写作我们现在所熟知的文学巨著《神曲》。

《神曲》是用但丁的母语写成的诗歌，共有100篇（14 000多行），是作者在被放逐期间创作的。它描述了诗人从地狱到炼狱、又进而到达天堂的旅程。这部诗集是按照一种复杂的五音步格律创作的。它综合运用了宏伟浩大的中世纪神学世界观，描绘了上帝创造的亘古不变的宇宙。诗歌的标题对现代读者而言或许具有一些误导性，因为“喜剧”（comedy）一词给人的印象是一些好笑或滑稽的东西。意大利词汇 *commedia* 最好翻译成“戏剧”（drama）。“神”（divine）一词似乎是由一个威尼斯的出版商后来加上去的。

340

《神曲》由三个彼此相关的主要诗作组成，三部曲分别是“地狱篇”（Inferno）、“炼狱篇”（Purgatorio）和“天堂篇”（Paradiso）。这部作品大量使用了基督教神学和灵修学的重要主题，同时又包括了对当时政治和社会事件的评论。诗歌描述了发生于1300年圣周的一次旅程——在但丁从佛罗伦萨被放逐之前。根据字里行间的诸多线索可以看出，这次旅程开始于受难节夜幕降临之时。在进入地狱之后，但丁的旅程一直向下进行，持续了一整天，之后便向上朝着炼狱进发。在登上炼狱山后，但丁继续上升，直到最终进入上帝的同在中。

在整个旅程中，但丁都有向导陪伴。第一个向导是伟大的罗马诗人维吉尔（Virgil），他创作了《埃涅伊德》（*Aeneid*）。人们普遍认为，但丁使用维吉尔象征古典知识和人类的理性。当他们靠近炼狱山的时候，维吉尔落在了后面，而但丁发现自己与贝雅特丽齐走在一起。贝雅特丽齐带领但丁穿越天堂的外层。最后，明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux）又加入他的行列，他带领但丁进入上帝的同在中——“使太阳和其他星宿运行的大爱”。

《神曲》的结构极其复杂，可以从几个不同层面阅读。例如，可以把它作为谈

论中世纪意大利政治的时事评论，尤其是1300—1304年间佛罗伦萨政坛的风风雨雨。或者，也可以把它读作以诗歌形式表达的、有关来世生活的基督教信仰指导。更为重要的是，它也可以被视为一次自我发现及灵性启蒙之旅，诗人在旅程中终于发现自己内心的渴望。

灵修诗人赫伯特(1593—1633)于1614年当选为三一学院的院士，六年后又被任命为剑桥大学的发言人。这一职位要求他在大学的重要场合发表公开演讲，而且演讲采用当时相当华丽的学术性拉丁语。毫无疑问，赫伯特本能够利用这一显赫的位置作为通向政治高位的跳板，然而他却没有如此行。詹姆士一世于1625年驾崩，这可能促使他重新思考自己将来的前途；费拉尔(Nicholas Ferrar)的个人影响也极可能促使他开始学习神学，因此，他放弃了世俗的野心，于1630年担任了英国国教会的圣职。后来，他担任了索尔兹伯里(Salisbury)附近百默顿市富格斯顿(Fugglestone)教区的牧师并在此岗位上度过了余生。

赫伯特诗歌的特征是语言精炼，韵律多变，而且巧妙使用受玄学学流派诗人青睐的意象或比喻。他的诗歌几乎包括所有已知的歌曲和诗歌形式，但它们也反映了赫伯特对会话语言的关切——以对话为主，富有说服力，充满格言警句。诗歌是以相关的顺序认真排列起来的，它们探索并歌颂了上帝之爱的不同形式，赫伯特在自己个人经历的浮沉中发现了这些爱。

然而，赫伯特必须被视为一个“教会诗人”，而不只是一个“宗教诗人”。他的作品涉及教会年历的节奏，也触及个人的宗教体验。尽管赫伯特在其世界观上具有强烈的圣公会烙印，他的诗作却赢得了超越宗派的普遍欢迎。例如，查理一世在上断头台之前就喜欢阅读赫伯特的诗歌，尽管诗歌作者是克伦威尔的私人牧师。约翰·多恩(John Donne)或许是最伟大的玄学派诗人，但人们普遍认为赫伯特英国灵修诗人中的最高成就者。

341

尽管赫伯特主要是作为诗人为人们所纪念，他的文学创作却绝非仅限于这种体裁。他最著名的一部散文作品是《圣殿的牧师或乡村牧师》(*A Priest to the Temple*; or *the Country Parson*, 1652)。它可以视为乡村牧师培根式的指导手册。这部作品见证了赫伯特作为富格尔顿教区牧师的两个责任：教授知识和委身上帝。该作品的典雅风格受到读者的仰慕，使其成为这类文学作品的必选。

艾略特(Thomas Stearns Eliot, 1888—1965)主要因其诗作《荒原》(*Waste Land*, 1922)而名声远扬。尽管艾略特后来才建立了自己作为文学批评家和诗

人的名声，人们普遍认为，这部早期作品是英语文学"现代主义"(modernism)的宣言，它与过去有一个刻意和自觉的决裂。艾略特提出一种宗教使命，当他于1927年6月29日在英国国教会受洗时，这一点变得清楚起来。在他第一次婚姻的前些年，艾略特经常去拜访教堂，瞻仰教堂的荣美；再后来，他拜访教堂的目的是为了得到平安，为了默想并得到灵性的更新。1926年，当他与弟弟和弟媳一起拜访罗马时，他曾经在米开朗基罗的雕像《圣母怜子》(*Pieta*)前面跪下，这一举动使周围的人大为震惊。他的传记作家指出，艾略特有一种传统意识，在他骨子里有一种对秩序的本能需求。他发现，在充满沮丧和挣扎的人生中，教会和信仰给了他一种安全感。艾略特意识到，在一切的人类事务中存在一个"空洞"(他本人的命名)，这促使他去寻找一个有意义的架构，他希望这个架构不仅能够帮助他明白，而且也能够使他能承受生活中经历的混乱、无聊与虚无。

这一时期，他的诗歌开始具有明显的宗教主题，这甚至可以从诗歌的标题直接看出，比如《圣灰周三》(1930)、《西缅之歌》(1928)和《博士来访》(1927)。艾略特的基督教情怀或许从《四个四重奏》中可以得到最佳体现。这首诗歌在讲道中和流行的基督教神学及灵修著作中经常被引用。1948年，艾略特被授予诺贝尔文学奖。他于1965年在伦敦去世。

路易斯(C. S. Lewis, 1898—1963)被公认为20世纪最具吸引力和通俗易懂的基督教作家之一。路易斯一开始是无神论者，但在20世纪20年代他对基督教的态度经历了一次戏剧化的改变。他在自传《惊喜之旅》(*Surprised by Joy*)中详细讲述了自己回归儿时丢弃之信仰的故事。他从人类理性和经验中发现了上帝存在的一些线索，经过一番挣扎之后，他最终确定，理智上的诚实迫使他相信和信靠上帝。

在归信上帝之后，路易斯逐渐在中世纪和文艺复兴时期的英语文学领域成为权威，他也在这方面建立了自己的声望。出版于1936年的《爱的寓言》(*The Allegory of Love*)今天仍然被视为杰作。《失乐园前言》(*Preface to Paradise Lost*)也受到同样的礼遇。然而，除了学术写作，他还创作了性质截然不同的书。他撰写了一系列旨在向他那一时代的人解释基督教合理性的作品，他特别注重用清晰的语言和坚定的口吻来表达思想。这些著作使他受到大众的称赞和欢迎，但在一些人看来，这似乎也破坏了他的学术声誉，尤其是《地狱来鸿》(*The Screwtape*

342 *Letters*)这本书。该书因其"平庸"和"粗俗"的口吻而使路易斯的学术界同事与其

疏远。1946 年，他错失了牛津大学默顿(Merton)学院的英国文学教授资格。

路易斯的第一部畅销书是《天路逆行》(*Pilgrim's Regress*)，大致以约翰·班扬的《天路历程》为创作基础。这本书并没有在出版上大获成功。但他继续从这种大众化的层次上进行创作。出版于 1940 年的《痛苦的问题》(*The Problem of Pain*)得到了读者的好评。这本书体现了路易斯论证的清晰和睿智。之后，英国广播公司邀请他作了一个广播节目系列。1942 年，这些广播讲话被集结成书得以出版，这就是《为基督教辩护》(*The Case for Christianity*)。这本书获得了巨大成功，这促使路易斯把另外两部短著——《基督徒的行为》(*Christian Behavior*, 1943)和《超越人性》(*Beyond Personality*, 1944)与其合并，推出《返璞归真》这本合集。在 1942 年出版的书还有《地狱来鸿》，该书的智慧和洞察力牢固地建立了路易斯作为基督教护教大师的美誉，但另一方面也导致很多学术界的同事更加对其退避三舍。

作为基督教作家，路易斯的名声很大一部分来自他的《纳尼亚传奇》。本系列的第一部小说出版于 1950 年。《狮子、女巫和魔衣橱》(*The lion, the Witch and the Wardrobe*)带领读者进入纳尼亚世界，这个世界是由四个英国孩子(彼得、苏珊、埃德蒙德和露丝)发现的，纳尼亚世界隐藏在一个看起来并不起眼的衣柜后面。该系列随着《最后决战》(*The Last Battle*)于 1956 年的出版而宣告结束。这一系列属于麦克唐纳(George MacDonald)于 19 世纪开创的“童话故事”传统。这个系列的成功在很大程度上向世人宣扬了路易斯的“经过洗礼的想象力”这种观念，这一观念强调人类想象力在理解和欣赏基督教信仰本质方面的重要性。正如路易斯指出的：“理性是真理的天然器官；而想象力是意义的器官。”

九、 朝圣与基督徒生活

许多基督教传统都赋予某些地方特殊意义，并认为到这些地方朝圣具有特别的属灵意义。必须再次指出，这并不是基督教内部的统一做法。尽管我们承认概括的危险性，但仍要指出：新教传统似乎通常对“圣地”的观念持更加批判而非赞同的态度。在这一部分，我们将探讨“圣地”这一观念的一些方面，以及它们的属灵意义。

旧约圣经显然把耶路撒冷城视为一个圣地。耶路撒冷和圣殿是以色列宗教的核心所在。上帝拣选了耶路撒冷作为居所，因此该城以及城中的圣殿被分别

出来，具有以色列其他地方所不具有的宗教意义。在以色列历史的早期阶段，以色列人认为像示罗和米斯巴这样的地方具有特殊的宗教地位。在征服迦南的时期，祭坛便是在这些地方建造的。然而，屹立在耶路撒冷的圣殿逐渐被视为具有卓然超群的重大意义。一些旧约圣经经文称耶路撒冷或其圣殿为上帝的"居所"。结果，耶路撒冷逐渐在以色列对将来的盼望中起到了特殊作用。正是从耶路撒冷开始，有关上帝的知识开始向万民传播开来(赛2:2—4;弥4:1—3)。借着在耶路撒冷敬拜上帝，世界上的万民将找到真正的合一(赛19:23;迦8:3)。现代犹太人在逾越节结束时都会表达这样的盼望：明年，将在耶路撒冷庆祝逾越节。

因此很明显，耶路撒冷逐渐在犹太教中起到特殊作用。耶稣基督的死亡和复活是基督教信仰的最重要根基，而这些事件都是发生在耶路撒冷，正因为如此，人们或许会期望，新约圣经也会承袭旧约的做法，赋予耶路撒冷城特殊的地位。然而，情况却不是这样。新约圣经并没有认可旧约圣经赋予耶路撒冷的那种神圣地位。新约强调耶路撒冷的历史重要性而不是神学重要性。基督教信仰中显然有"新耶路撒冷"这一主题，用以表达基督徒的盼望(见来12:22;启21:2)。然而，这并没有赋予现在的耶路撒冷城任何合理的属灵意义。

343

在前3个世纪中，基督教作家并没有详细讨论耶路撒冷的意义，这本身表明：他们并不认为耶路撒冷具有特别的重要性。在公元4世纪，出现了两种截然不同的观点。优西比乌(Eusebius of Caesarea，约公元260—339)主张，新约圣经的灵性观并不关心有形的实物(比如"以色列土地"或者"耶路撒冷城")，而是关注属灵之物。与之相反，西利尔(Cyril of Jerusalem，约公元320—386)明确认为：耶路撒冷依然是一个"圣城"。当然，教会政治完全可能对此进行过激烈争论。西利尔急于维系他本人所在城市的威望；优西比乌则想要提高罗马的名声，使罗马成为受上帝恩宠的新兴城市。

这一时期出现了一部重要的文献，名为《朝圣记》(*Peregrinatio*)或《埃吉里娅朝圣记》(*Pilgrimage of Egeria*)，这部文献讲述朝圣的重要性。该文献发现于1884年，写作时间很可能是在公元381—384之间，它实际上是一个妇人的日志，记录了她在拜访圣地时的所见所感。这本书经常被认为是有关那一时期圣地的各种礼拜仪式的第一手重要见证，但它同时也表明人们期望这种朝圣能给自己带来益处。在基督教历史过程中，出现了几个拥有属灵重要性的地点。这些包括(但绝非仅限于)以下地方：

1. 耶路撒冷。这是耶稣最后就晚餐、被出卖、被钉十字架以及复活的地方。

2. 罗马。基督教普遍认为，这是圣彼得和圣保罗殉道和被埋葬的地方。

3. 坎特伯雷。这是圣贝克特(Thomas Becket) 在1170年殉道的地点。乔叟在其《坎特伯雷故事集》中讲述了结伴去朝圣之人的粗俗戏剧。

4. 圣地亚哥—德孔波斯特拉(Santiago de Compostela)。该城位于西班牙西北部，传统上认为这是圣雅各被埋葬的地方。

5. 法国南部的卢德(Lourdes)。1858年，童贞女马利亚在此地显现。而且，她的显现与一些报道的医治神迹也有关系。

到以上圣地朝圣会给基督徒的灵性带来什么益处呢？显然，考虑到基督教内部存在对神学问题的各种不同理解，这种问题的答案也是复杂多样的。例如，新教信徒一般不会接受任何形式的"圣地神学"，也不会给予马利亚任何特殊的尊位。因此，卢德朝圣之旅在新教灵性神学中不会占据任何突出地位。人们一般认为，在谈论朝圣的属灵地位时，以下要素是最关键的：

(1) 朝圣的行为至少包涵某种程度的委身和艰苦。这使朝圣成为一种舍己(self-denial)或个人操练的行为，而这是一种普遍被人接受的美德。艰苦的程度可以借助各种方法而得到提高，比如中世纪的忏悔者有一个习惯，就是在鞋子里放一些小的石块，以使朝圣之旅更加痛苦。

344

(2) 朝圣提供了一个机会，来反思与朝圣地点相关者的生平和教导。例如，去往圣地亚哥—德孔波斯特拉的朝圣之旅提供了一个机会，来认真阅读圣雅各的事迹；同样，罗马朝圣之旅可以使信徒专注于反思圣彼



图 9.10 圣地亚哥—德孔波斯特拉(Santiago de Compostela)。AKG-Images/Andrea Jemolo.

得和圣保罗的生平和教导。

(3)“朝圣”的观念有助于强化基督教的这种思想,即信徒“在地上是寄居的,是旅客”(来 11:13),他们真正的家乡是天上的城(腓 3:20)。朝圣行为特别具体地表达了这样的思想:信徒将要经由属天之城而进入永生,而不应在这一世界安家落户。

(4)在一些人看来,朝圣本身被赋予了某种属灵品质,而长途跋涉到达的人会经历到这种属灵品质。

正如以上所指出的,新教通常以怀疑的眼光看待“朝圣”的观念。然而,重要的是应该认识到,这种思想在许多新教灵性神学中也是存在的,只不过方式被稍微调整了一下。许多新教信徒认为,去圣地或与新约相关的地方是有帮助的,比如去小亚细亚的七个教会所在地(《启示录》中提到的),或者去圣保罗建立的或致信的那些教会。然而,新教信徒主要认为,这些旅程有助于使圣经学习进入一个新的深度,因为凭借到相关地方实地拜访,那些相关的圣经经文会具有新的、更加切身的意义。因此,拜访宗教圣地是一种辅助手段,有助于更加有效地学习圣经。

第二次梵蒂冈大公会议运用了“朝圣”的思想并以此作为教会的一个模式,这使得“朝圣”的形象具有一种新的重要性。《教会教义宪章》(*Dogmatic Constitution of the Church*)如此评论了教会在世界中的地位:

> 世界的最后一个阶段已经到来(参林前 10:11),世界的更新正不可逆转地进行,现在,人们甚至能够以确定、真实的方式期待这一更新。地上的教会已经被赋予一种神圣地位——虽不完全却是真实的。然而,在“有义居在其中”的新天新地到来之前(参彼后 3:13),属于今世的朝圣教会——借着圣礼和制度——将一直带着这个世界即将过去的印记,与一切受造之物一同叹息、劳苦,等候上帝儿子的显现(参罗 8:19—22)。

345

在当今世界,基督教生活的状况是复杂和丰富的,在完成了对基督教生活的概述之后,这本基督教概论也要结束了。因篇幅所限,所陈述的内容数量受到了严重影响。然而,笔者希望,已经谈论的内容会帮助您打下基础,使您能够更深入地理解和欣赏当今世界最有影响力的宗教运动。如果这部概论已经使您想对基督教了解更多,那它就达到了目的了。

基督教专业术语表

下面是读者在阅读过程中可能遇见的基督教专业术语的简要解释。下面这本书特别推荐给愿意更深入了解基督教术语的人们：E. A. Livingstone 和 F. L. Cross 编辑的《牛津基督教会辞典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd, Oxford: Oxford University Press, 1997)。

嗣子说(Adoptionism)：这种异端认为耶稣是上帝在传道的某一时刻(通常在受洗时)"领养"的儿子。嗣子说反对如下正统教义：自受孕起，耶稣在本质上就是上帝的儿子。

亚历山大学派(Alexandrian School)：教父时期的一个思想流派，与埃及的亚历山大城紧密相关，以其基督论(强调基督的神性)和释经学(使用寓意解经)闻名于世。安提阿学派与它在这两个领域持相反观点。

重洗派(Anabaptism)：来源于希腊词"重受洗礼者"，指 16 世纪宗教改革中以门诺(Menno Simons)或胡伯迈尔(Balthasar Hubmaier)等思想家的思想为基础的激进派。

存在类比(Analogy of being，拉丁文为 analogia entis)：此理论与托马斯·阿奎那联系紧密，认为在被造的秩序和上帝之间存在着一致和类比的关系，这是上帝创造的结果。这种思想在理论上支持这种做法，即从我们认识的对象和自然秩序的关系中得出关于上帝的结论。

信心类比(Analogy of faith，拉丁文为 analogia fidei)：这种理论的突出代表是卡尔·巴特，它坚持被造的秩序和上帝之间的任何一致，都必须建立在上帝自我启示的基础上。

神性拟人说(Anthropomorphism)：认为上帝具有人的面貌(比如手或脚)或人的其他特征的理论倾向。

安提阿学派(Antiochene School)：教父时期的一个思想流派，与今天的土耳其城市安提阿关系尤为紧密，以其基督论(强调基督的人性)和释经法(采用字面解经)闻名于世。亚历山大学派在这两个领域和它持相反立场。

反帕拉纠作品(Anti-Pelagian writings):奥古斯丁关于帕拉纠争论的一些作品,在其中他捍卫了自己关于恩典和称义的观点。参见**帕拉纠主义**。

天启的(Apocalyptic):一种著作类型或者宗教观,以末后的事和世界的末了为核心,常采用带有复杂象征的异象形式。旧约的《但以理书》和新约的《启示录》就属于这类作品。

347 **护教学**(Apologetics):基督教神学的一个领域,聚焦于捍卫基督教信仰,尤其是通过理性来为基督教信仰和教义辩护。

否定神学(Apophatic):指一种风格独特的神学,强调对上帝的认识不能从人的范畴中获得。"否定"(源于希腊词 apophasis,"否定"或"否认")的神学方法特别与东正教修道传统相关。

使徒时期(Apostolic era):被视为权威的基督教会时期,从耶稣基督的复活开始(约公元 35 年)到最后一位使徒去世(约公元 90 年)。这个时期教会的思想和行为在众多教会中被广泛认为具有规范性,至少在某种意义上或某种程度上如此。

运用论(Appropriation):与三位一体相关的术语,在肯定三位一体的三个位格参与所有三位一体外在活动的同时,也可以将这些活动当成某一个位格的特别作为。因此,如果认为创造是圣父的工作,救赎是圣子的工作,也是恰当的,虽然实际上在这些工作中三个位格都在场并起作用。

阿里乌主义(Arianism):一种主要的早期基督教异端,认为耶稣基督是上帝最高的创造物,否认他的神性地位。阿里乌争论对基督论在公元 4 世纪的发展起到重要的作用。

赎罪(Atonement):最早由威廉・丁道尔(William Tyndale)杜撰的一个英文词,用于翻译拉丁词 reconciliatio,后来逐渐有了引申义,指"基督的作为"或者"基督因着他的死和复活为信徒带来的益处"。

巴特派(Barthian):用于描述瑞士神学家卡尔・巴特(1886—1968)之神学观点的形容词,主要因强调启示的优先性和耶稣基督的中心性而著称。"新正统"和"辩证神学"的用法也与此相关。

见主之面(Beatific vision):特别使用于罗马天主教神学中,指对上帝完全的看见,只有选民死后才能实现。但是托马斯・阿奎那等一些作家宣扬,上帝允许某些他喜欢的人——如摩西和保罗——在今生看见他。

加尔文主义(Calvinism):一个有歧义的术语,在两种差别极大的意义上使用。其一,指深受约翰·加尔文或其著作影响的宗教团体(如改革宗教会)和个人(如西奥多·贝扎)的宗教思想。其二,指约翰·加尔文本人的宗教思想。尽管第一种含义更常用,但是人们越来越认识到这个词容易产生误解。

卡帕多西亚教父(Cappadocian fathers):对教父时期三位主要希腊语作者的总称:凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利和尼撒的格列高利。他们都生活在公元4世纪晚期。"Cappadocia"指他们所居住的小亚细亚(今土耳其)的一个地区。

笛卡尔主义(Cartesianism):以勒内·笛卡尔(1596—1650)为代表的哲学观点,特别重视认识者和知识的分离,坚持个体思考是哲学思考的正确起点。

教理问答(Catechism):基督教教义的普及手册,通常采用问答的形式,用于宗教教育。

大公的(Catholic):形容词,既指教会在空间和时间上的普世性,也特指强调这一点的教会团体(有时也称为罗马天主教会)。

卡尔西顿定义(Chalcedonian definition):卡尔西顿公会议上的正式宣告,即耶稣基督被认为拥有神人二性。

灵恩、灵恩的(Charisma, charismatic):与圣灵的恩赐特别相关的一套术语。在中世纪神学中,"charisma"用于指上帝出于恩典赐予个人的属灵恩赐。20世纪早期以来,"charismatic"逐渐用于指一种神学和崇拜的风格,这种风格特别重视圣灵的即时临在和对圣灵的经验。 348

基督论(Christology):基督教神学的一个组成部分,讨论基督的身份,尤其涉及基督的神性和人性问题。

相融互摄(Circumincession):参见Perichoresis。

公会议主义(Conciliarism):对教会或神学权威的一种理解,特别强调大公会议的作用。

忏悔、信条(Confession):这个词起初指认罪,在16世纪它获得了一个完全不同的专门含义——指体现新教教会信仰原则的文献,比如体现早期路德宗思想的奥格斯堡信条(1530)和改革宗第一瑞士信条。

同质的(Consubstantial):源于希腊词homoousios的拉丁词,字面意思是"同一本质的"。用于肯定基督耶稣完全的神性,尤其反对阿里乌主义。

同质论(Consubstantiation):指真实临在论,以马丁·路德为代表,坚持圣餐中的面包和酒的实质与基督的身体和血的实质相混合。

信经(Creed):基督教信仰的正式规条或纲要,为所有基督徒所共同坚持。最重要的是使徒信经和尼西亚信经。

自然神论(Deism):指以 17 世纪为代表的一群英语作家的观点,他们的理性主义孕育了启蒙时期的许多思想。这个词常指一种对上帝的看法,它承认上帝是世界的创造者,但反对上帝继续介入这个世界。

辩证神学(Dialectical theology):指瑞士神学家卡尔·巴特的早期思想,重视神人之间的"辩证"关系。

幻影说(Docetism):早期基督教异端,认为基督拥有纯粹的神性,只拥有人类的"外表"。

多纳徒派(Donatism):以公元 4 世纪罗马帝国的北非为中心的一场运动,发展了一种严苛的教会和圣礼观。

荣耀颂(Doxology):赞美的一种形式,通常和正式的基督教崇拜相联系。"荣耀颂"神学进路强调赞美和崇拜在神学思考中的重要性。

伊便尼派(Ebionitism):一种早期基督教异端,认为基督是完全的人,虽然承认他被赋予特别的圣灵能力,这种能力使他和其他人区别开来。

教会论(Ecclesiology):讨论教会理论的基督教神学部分。

文艺复兴(Enlightenment, the)19 世纪以来使用的一个术语,强调人的理性与自主,是 18 世纪许多西欧和北美思想的典型特征。

末世论(Eschatology):基督教神学讨论"末后之事"的部分,尤其是复活、地狱和永生的思想。

圣餐(Eucharist):本书指一种圣礼,也称为"弥撒"、"主餐"和"交圣餐"。

福音派(Evangelical):开始指改革运动,特别是 16 世纪 10 年代至 20 年代之间发生在德国和瑞士的改革运动,但今天用于指以英语世界神学为代表的一场运动,这场运动特别重视圣经的权威性和基督之死的赎罪性。

释经(Exegesis):文本诠释学,通常特指圣经诠释。"释经"主要指"诠释圣经的过程"。在圣经诠释中使用的特殊技巧通常被称作"诠释学"。

349

典范说(Exemplarism):一种独特的赎罪法,强调耶稣基督为信徒确立的道德和宗教榜样。

教父(Fathers):“教父作家”(Patristic Writers)的同义词。

女权主义(Feminism):20 世纪 60 年代以来西方神学的一场运动,特别强调“女性经验”的重要性,直接批评基督教的家长制。

唯信论(Fideism):一种基督教神学的理解,拒绝接受基督教信仰以外的(尽管有时是需要的)批评或者评价。

五种方法(Five Ways, the):标准用语,指托马斯·阿奎那创立的五种“证明上帝存在的方法”。

第四福音书(Fourth gospel):指《约翰福音》。这个词突出了这部福音书与众不同的文学和神学特点,这些特点使它与头三部结构相同的福音书区别开来,后者通常被称作“符类福音书”。

基要主义(Fundamentalism):美国新教的一种形式,特别重视圣经无误的权威性。

诠释学(Hermeneutics):指文本诠释或解释的原则,尤其指关于圣经以及圣经在今天的应用的诠释原则。

静修主义(Hesychasm):一种与东方教会联系尤为紧密的传统,非常重视通过“内在安静”(希腊文:hesychia)得见上帝之面。特别与“新神学家”西门(Simeon)和格列高利·帕拉马(Gregory Palamas)等作家相关。

历史上的耶稣(Historical Jesus):用于指历史上的拿撒勒人耶稣,以 19 世纪为代表,抗议对这个人物的基督教解释,尤其是新约圣经和信经的解释。

历史批评法(Historico-critical method):将包括圣经在内的文本视为历史文献的方法,认为唯一正确的理解必须建立在与具体写作背景相联系的基础上。

宗教史学派(History of Religions School):采用宗教史的方法,以对基督教起源的研究为代表,将新旧约圣经的发展视为与其他宗教——比如诺斯替教——相遇做出的回应。

本质相同(Homoousion):希腊术语,字面意思是“具有相同本质的”,在公元 4 世纪范围逐渐扩大,用于指称正统的基督教信仰,即基督耶稣“和上帝有同一本质”。这是一个有争议的术语,直接反对阿里乌派认为耶稣基督和上帝“具有相似本质”的观点。参见**同质的**。

人文主义(Humanism):在严格意义上指与欧洲文艺复兴相联系的文化运动。运动的核心不是指(像这个词的当代含义所暗示的)一系列世俗或世俗化的思想,而指新产生的对古代文化成就的兴趣。这被视为欧洲文化和基督教在文

艺复兴时期复兴的主要资源。

本质合一(Hypostatic union):耶稣基督中神人二性合一,两种本质互不冲突的教义。

意识形态(Ideology):通常指一些世俗的信仰和价值观,这些信仰和价值观支配着社会或一群人的行为和观点。

道成肉身(Incarnation):指上帝在耶稣基督的位格中披戴了人性。"道成肉身主义"(incarnationalism)经常用于指非常重视上帝成为人的神学方法。

因信称义的教义(Justification by faith, doctrine of):基督教神学的组成部分,讨论一个罪人如何能够和上帝建立关系。这个教义已经被证明在宗教改革时期具有非常重大的作用。

350

虚己说(Kenoticism):基督论的一种形态,特别强调基督道成肉身时"搁置"了某些上帝的属性,或者他至少"自己倒空"部分上帝的属性,特别是全知与全能的属性。

福音宣讲(Kerygma):以鲁道夫・布尔特曼(1884—1976)和他的追随者为代表,用于指新约中与耶稣基督的重大意义相关的基本信息或宣告。

新教自由派(Liberal Protestantism):与 19 世纪德国联系很紧密的一场运动,强调宗教与文化的延续性,兴盛于施莱尔马赫与保罗・蒂利希之间。

解放神学(Liberation theology):指任何强调对福音的解放性影响的神学运动,但逐渐用于指 20 世纪 60 年代晚期在拉丁美洲发展的运动,这场运动强调政治行动的作用,目标是从贫穷和压迫中获得政治解放。

礼仪(Liturgy):公众仪式,尤其是圣餐仪式的书面文本。

逻各斯(Logos):希腊词,意为"话语",在教会基督论的发展中占有至关重要的位置。耶稣基督被视为"上帝之道";此问题涉及这一认识的意义,特别是耶稣基督中的神圣"逻各斯"与其人性是如何关联的。

路德宗或信义宗(Lutheranism):与马丁・路德相关的宗教思想,特别表达在《小教理问答》(1529)和《奥斯堡信条》(1530)中。

摩尼教(Manicheism):与摩尼教徒相关的强烈的宿命论观点,是希波的奥古斯丁的早期信仰。区分两种不同的神,一为恶,一为善。恶因此被视为邪恶之神作用的直接后果。

形态论(Modalism):一种三一论异端,将三位一体中的三个位格视为神性的

不同"形态"。典型的形态论认为上帝在创造中表现为圣父,在救赎中表现为圣子,在成圣工作中表现为圣灵。

基督一性论(Monophysitism):认为基督只有一个本质,即神性(源于希腊语 monos[唯一]和 physis[属性])本质。这种观点与为卡尔西顿公会议(451)所维护的正统观念——基督有神人二性——相区别。

新正统(Neo-orthodoxy):指卡尔·巴特的一般立场,特别指他吸纳正统改革宗时期的神学关注的方式。

本体论证明(Ontological argument):指证明上帝存在的一种方式,以经院神学家坎特伯雷的安瑟伦为代表。

正统,东正教(Orthodoxy):这个词有一些不同的用法,最主要指正统,意为"正确的信仰",以区别于异端;东正教,指在俄罗斯和希腊占主导地位的一种基督教形式;指新教运动意义上的"正统",这场运动以 16 世纪晚期至 17 世纪早期为代表,特别强调教义规条的必要性。

基督再临(Parousia):希腊词,字面意思是"来临"或"到达",常指基督的第二次降临。基督再临观念是基督教理解的"末后之事"的一个重要方面。

圣父受苦说(Patripassianism):神学异端,兴起于公元 3 世纪,与诺图斯(Noetus)、帕克西亚(Praxeas)、撒伯里乌(Sabellius)等作家相关,核心为相信圣父和圣子一起受苦。亦即基督在十字架上的受苦应该看作天父的受苦。这些作者认为,神性中的唯一差异是形态或工作的延续性,这样,圣父、圣子、圣灵就仅仅是同一神圣实体的不同存在或表达方式。

教父的(Patristic):形容词,指教会历史的头几个世纪,在新约圣经之后(教父时代)或期间写作的思想家(教父作家)。对于许多作家,这个时期似乎是公元 100—451 年(亦即新约最后一篇写作完成和具有深远意义的卡尔西顿公会议之间的时期)。 351

帕拉纠主义(Pelagianism):与奥古斯丁直接对立的一种观点,在人如何获得救恩的问题上,非常重视人的工作而轻视了上帝的恩典。

相融互摄(Perichoresis):与三位一体教义相关的术语,经常也用拉丁词 circumincessio 表示。基本主张是三位一体中的三个位格互相之间分享生命,因此没有任何一个是孤立的,是与另外两个位格相分离的。

敬虔派(Pietism):一种基督教信仰方式,以 17 世纪的德国作者为代表,重视

信仰的个人化运用，要求基督徒过圣洁的生活。在英语世界，这场运动或许以循道宗的形态最为著名。

后自由主义（Post-liberalism）：一场神学运动，以 20 世纪 80 年代的杜克大学和耶鲁大学为代表，批评对人的经验的随意依赖，要求在神学上恢复社群传统观念的主导作用。

后现代主义（Postmodernism）：一种大众文化运动，特别流行于北美，产生于对启蒙运动普遍理性原则之信任的全面崩溃。

实践（Praxis）：希腊词，字面意思是"行为"，卡尔·马克思用于强调与思想相关的行为的重要性。强调"实践"对拉丁美洲解放神学有相当大的冲击作用。

新教或更正教（Protestantism）：因斯拜尔会议（1529）将反抗罗马天主教行径和信仰的人称为"抗议者"而得名。在 1529 年之前，这些人和团体自称"福音派"。

圣经的四重含义（Quadriga）：拉丁词，指对圣经的"四种解释"，即字面的、寓言的、道德的和类比的。

激进的宗教改革（Radical Reformation）：越来越频繁地指重洗派运动，是一个超出了路德和茨温利设想的宗教改革派别，与教会论关系尤为紧密。

改革宗（Reformed）：指从加尔文及其追随者的著作中汲取灵感的神学传统。现在通常不用"加尔文派"（Calvinist），而用"改革宗"。

撒伯里乌派（Sabellianism）：一种早期的三一论异端，认为三位一体的三个位格是同一位上帝在不同历史阶段的显现。一般被认为是形态论的一种形式。

圣礼（Sacrament）：在纯粹历史意义上，是指耶稣基督自己创立的教会仪式或礼仪。虽然罗马天主教神学和教会实践中认为有七种圣礼（洗礼、坚振礼、圣餐礼、婚礼、祝圣礼、告解礼、涂油礼），新教神学家一般坚持新约圣经中只能找到其中两个（洗礼和圣餐）。

分裂教会罪（Schism）：指蓄意分裂教会合一，受到早期教会中有巨大影响力的作家如西普里安和奥古斯丁的强烈谴责。

经院哲学（Scholasticism）：一种独特的基督教神学进路，在中世纪特别盛行，这种神学进路重视基督教神学的理性论证和系统表述。

圣经原则（Scripture principle）：特别与改革宗神学家联系在一起的理论，认为教会的行为和信念应该依据圣经。任何不能证明有圣经依据的思想都不能视为对信徒具有约束力。"唯独圣经"（sola scriptura）一词总结了这项原则。

352

救赎论(Soteriology):基督教神学的一部分,讨论救赎(希腊文:soteria)的教义。

符类福音书(Synoptic gospels):指头三部福音书(《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》)。这个词(源于希腊词 synosis,"概要")表示这三部福音书可以被认为提供了耶稣基督的生、死与复活类似的"概述"。

符类问题(Synoptic problem):关于三部符类音书如何相关的学术问题。"二源"说或许是最普遍的观点,即马太和路加都以马可为源,同时它们也吸收第二种资源(通常被称作"Q")。其他的可能性也存在,比如,格里斯巴赫(Grisebach)设想,认为《马太福音》首先写成,其后是《路加福音》,再其后是《马可福音》。

神正论(Theodicy):莱布尼兹杜撰的词,指如何在世界上面对恶的存在时证明上帝之善的神学。

神意感应说(Theopaschitism):有争议的教义,兴起于公元 6 世纪,被一些人认为是异端。这种教义与马克森狄(John Maxentius)等作家以及"三位一体中的一位已被钉了十字架"的说法相关。这种说法可以获得完全正统意义上的解释,拜占庭的李安迪(Leontius of Byzantium)等人为之辩护。但是一些更为小心的作家,其中包括霍米斯达教皇(Pope Hormisdas,死于 523 年),认为它具有潜在的误导和迷惑性,因此逐渐被废弃。

上帝之母(Theotokos):希腊词,字面意思是"生上帝的人"。指马利亚——耶稣基督的母亲,意在增强道成肉身教义的核心思想,即耶稣基督正是上帝。此概念在聂斯脱利派争端时期被东方教会的作家广泛使用,因为它同时清晰表达了基督的神性和道成肉身的现实。

变质说(Transubstantiation):指圣餐中的面包和酒虽然保留了原来的外观,实际上已经变成基督的身体和血。

三位一体(Trinity):极富特色的基督教上帝论,反映了基督教对上帝之经验的复杂性。本教义通常被概括为类似"三个位格,一位上帝"这样的格言。

二性说(Two natures, doctrine of):一般指耶稣基督的神人二性。相关术语包括"卡尔西顿定义"和"本质同一"。

武加大圣经(Vulgate):圣经的拉丁文译本,主要源于哲罗姆,是中世纪神学的主要基础。

茨温利主义(Zwinglianism):通常指茨温利的思想,但更常用于特指他对圣礼,尤其对"真实临在"的观点("真实临在"在茨温利看来更多是"真实的不在")。

进深阅读书目

本书介绍了基督教的历史、神学和实践问题，范围十分广泛。以下所列的是进深阅读的简明书单，可以帮助你在阅读这本概论的基础上更加深入了解这些主题。书单是根据本书的顺序，按主题排列。

希望扩展阅读的读者，可以使用互联网作为一手和二手资料的来源。比例，你在好的网站上输入“教会论书目”(Bibliography ecclesiology)，马上就可以搜索到十分相关的网址，上面涉及讨论教会论的图书。再输入“早期教会史书目”，你马上就能搜索到一系列关于早期教会的生活和思想的书目。

拿撒勒人耶稣

Barclay, William, *Jesus as They Saw Him*(London: SCM Press, 1962).

Bauckham, R. , R. T. France, M. Maggay, J. Stamoolis, and C. P. Thiede, *Jesus 2000: A Major Investigation into History's Most Intriguing Figure*(Oxford: Lion, 1989).

Brown, R. E. , *Jesus, God and Man: Modern Biblical Reflections*(Milwaukee: Bruce, 1967).

Cullmann, Oscar, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1959).

Davis, Stephen T. , *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection*(Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Drane, John, *Jesus and the Four Gospels*(Oxford: Lion, 1984).

Dunn, James D. G. , *Christology in the Making*(London: SCM Press, 1980).

——, *The Evidence for Jesus*(London: SCM Press, 1986).

France, R. T. , *The Evidence for Jesus* (London: Hodder and Stoughton, and Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1987).

——, *Jesus and the Old Testament*(Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1971).

Green, Michael, *Who is this Jesus?* (London: Hodder and Stoughton, 1990).

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, 2nd edn(London: Mowbrays, 1976).

Harris, Murray T., *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*(Grand Rapids: Baker, 1992).

Hooker, Morna D., "Interchange in Christ," *Journal of Theological Studies* 22(1971), pp. 349—361.

Kasemann, Ernst, "The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul," in *Perspectives on Paul*(Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp. 32—59.

Macquarrie, John, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, 1990).

Marshall, I. Howard, *The Origins of New Testament Christology*(Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1976).

Morris, Leon, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3rd edn(Leicester: InterVarsity Press, 1975).

Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*(Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

O'Collins, Gerald, *Jesus Risen* (London: Darton, Longman, and Todd, 1987).

Pannenberg, Wolfhart, *Jesus—God and Man* (London: SCM Press, and Westminster: Philadelphia, 1968).

Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Edinburgh: Clark, 1989).

Stott, J. R. W., *The Cross of Christ*(Leicester: InterVarsity Press, 1986).

Theissen, Gerd, *The Shadow of the Galilean*(London: SCM Press, 1987).

Thiede, C. P., *Jesus—Life or Legend*(Oxford: Lion, 1990).

Wright, N. T., *Who was Jesus?* (London: SPCK and Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

圣经

Anderson, Bernhard W., *The Living World of the Old Testament*, 4th edn (London: Longman, 1988).

Barton, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 2nd edn(London: Darton, Longman, and Todd, 1996).

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997).

Buttrick, George A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, 5 vols. (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962).

Carson, D. A., Douglas J. Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1994).

Chilton, Bruce, *Beginning New Testament Study*(London: 8PCK, 1986).

Clements, R. E., *The World of Ancient Israel*(Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Dunn, James D. G., *Unity and Diversity in the New Testament*, 2nd edn (London: SCM Press, 1990).

Ehrman, Bart D., *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 2nd edn(Oxford: Oxford University Press, 2000).

Greenslade, S. L., ed., *The Cambridge History of the Bible*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

Gundry, Robert H., *A Survey of the New Testament*(Grand Rapids: Zondervan, 1994).

Johnson, Luke T., *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

Kaiser, Otto, *Introduction to the Old Testament*(Oxford: Blackwell, 1975).

Metzger, Bruce M., *The New Testament: Its Background, Growth and Content*(Nashville, TN: Abingdon, 1983).

——, and Michael D. Coogan, *The Oxford Companion to the Bible*(Oxford: Oxford University Press, 1994).

Perkins, Pheme, *Reading the New Testament: An Introduction*, 2nd edn

(New York: Paulist Press, 1988).

Porter, J. R., *The Illustrated Guide to the Bible*(Oxford: Oxford University Press, 1995).

基督教的教义

最常用的基督教神学导论是:

McGrath, Alister E., *Christian Theology: An Introduction*, 3rd edn(Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 2001).

本书可与下面的读本配套使用,该读本收集了近300篇基本的文献:

McGrath, Alister E. (ed.), *The Christian Theology Reader* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

以下几本也是这个领域有用的导论性著作,值得一读。

Braaten, Carl E., and R. W. Jenson(eds.), *Christian Dogmatics*, 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

Erickson, Millard J., *Christian Theology*(Grand Rapids: Baker, 1992).

Fiorenza, Francis F., and John P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1991); also published as a single-volume edition(Dublin: Gill and Macmillan, 1992).

Grenz, Stanley J., *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 1994).

Gunton, Colin E., *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Hodgson, Peter C., and Robert H. King(eds.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, 2nd edn (Philadelphia: Fortress, 1985).

Migliore, Daniel E., *Faith Seeking Understanding*, 2nd edn(Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Tanner, Kathryn, Jesus, *Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology*(Edinburgh: T&T Clark, 2001).

基督教会史

基督教会通史和不同时期教会历史及问题研究的概览有许多。以下一般性的概览值得推荐。

Bainton, Roland H., *Christendom: A Short History of Christianity and its Impact on Western Civilization*, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1966).

Dowley, Tim, and David F. Wright, *Introduction to the History of Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Gonzalez, Justo L., *The Story of Christianity* (San Francisco: Harper and Row, 1984).

Livingstone, Elizabeth A., and F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edn (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Noll, Mark A., *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*, 2nd edn (Grand Rapids: Baker Books, 2000).

Petry, Ray C., and Manschreck, Clyde L., *A History of Christianity: Readings in the History of the Early and Medieval Church*, 2 vols. (London: Prentice-Hall, 1962).

教父时期

Bettenson, Henry, *Documents of the Christian Church*, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1963).

Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom*, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 2003).

Chadwick, Henry, *The Early Church* (London and New York: Pelican, 1964).

Comby, Jean, *How to Read Church History*, vol. 1 (London: SCM Press, 1985).

Danielou, Jean, and Henri Marrou, *The Christian Centuries*, vol. 1 (London: Darton, Longman, and Todd, 1964).

Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity* (Phila-delphia: Fortress Press,

1984).

Hazlett, Ian(ed.), *Early Christianity: Origins and Evolution to AD. 600* (London: SPCK, 1991).

Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 4th edn(London: A. and C. Black, 1968).

Stevenson, J., *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church, 337—461*, rev. edn(London: SPCK, 1987).

——, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to A. D. 337*, rev. edn(London: SPCK, 1987).

van der Meer, F., and Christine Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World*(London: Nelson, 1959).

Young, Frances M., *From Nicea to Chalcedon* (London: SCM Press, 1983).

早期基督教中的妇女

Arlandson, James Malcolm, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*(Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997).

Eisen, Ute E., *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*(Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000).

Hooker, Morna, "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11:10," *New Testament Studies 10*(1964), pp. 410—416.

Jensen, Anne, *God's Self-Confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*(Kampen: Kok Pharos, 1996).

Laporte, Jean, *The Role of Women in Early Christianity*(New York: Edwin Mellen Press, 1982).

Matthews, Shelly, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*(Stanford, CA: Stanford University Press, 2001).

Scholer, David M., *Women in Early Christianity* (New York: Garland, 1993).

Thomas, W. D., "The Place of Women in the Church at Philippi," *Expository Times* 83(1971), pp. 117—120.

Witherington Ⅲ, Ben, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

——, *Women in the Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

凯尔特基督教

Gougaud, Louis, *Christianity in Celtic Lands* (London: Batsford, 1981).

Hanson, Richard T., *Saint Patrick: His Origins and Career* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

Mackey, James P. (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity* (Edinburgh: T. and T. Clarke, 1989).

Simpson, Douglas, *The Celtic Church in Scotland* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1935).

中世纪与文艺复兴

Burke, Peter, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, rev. edn (Oxford: Polity Press, 1986).

Coplestone, Frederick, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed and Ward, 1978).

Crummey, Robert O., *The Formation of Muscovy, 1304—1613* (London: Longman, 1987), pp. 116—142.

Fleischer, Manfred P. (ed.), *The Harvest of Humanism in Central Europe* (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1992).

Herrin, Judith, *The Formation of Christendom* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

Hussey, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

McGrath, Alister E., *The Intellectual Foundations of the European Refor-*

mation, 2nd edn(Oxford: Blackwell, 2003).

Magoulias, Harry J., *Byzantine Christianity: Emperor, Church, and the West*(Chicago: Rand McNally, 1970).

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 2nd edn(New York: Fordham University Press, 1983).

Oberman, Heiko A., *Masters of the Reformation*(Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

O'Malley, John W., Thomas M. Izbicki, and Gerald Christianson(eds.), *Humanity and Divinity in the Renaissance and Reformation*(Leiden: Brill, 1993).

Overfeld, J. H., *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

Ozment, Steven E., *The Age of Reform 1250—1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*(New Haven: Yale University Press, 1973).

Pieper, Josef, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*(London: Faber and Faber, 1961).

Porter, Roy, and Mikulbais Teich(eds.), *The Renaissance in National Context*(Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Price, B. B., *Medieval Thought: An Introduction*(Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1992).

Spitz, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

宗教改革与后宗教改革时期

Bossy, John, *Christianity in the West*(Oxford: Oxford University Press, 1985).

Cameron, Euan, *The European Reformation*(Oxford: Oxford University Press, 1991).

Chadwick, Owen, *The Reformation*(London and New York: Pelican,

1976).

Elton, G. R. (ed.), *The Reformation 1520—1559*, 2nd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Iserloh, Erwin, Joseph Glazik, Hubert Jedin, Anselm Biggs, and Peter W. Becker, *Reformation and Counter-Reformation* (London: Burns and Oates, 1980).

Jones, Martin D. W., *The Counter-Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

McGrath, Alister E., *Reformation Thought: An Introduction*, 3rd edn (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1999).

Noll, Mark A., *Confessions and Catechisms of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Reardon, B. M. G., *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981).

Spitz, Lewis W., *The Protestant Reformation 1517—1559* (New York: Scribner's, 1986).

Stoeffler, Fred E., *German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1973).

White, Carol, *Reformation and Counter-Reformation* (Harlow: Longman, 1995).

Wright, A. D., *The Early Modern Papacy: From the Council of Trent to the French Revolution, 1564—1789* (Harlow: Longman, 2000).

Yeide, Harry, *Studies in Classical Pietism: The Flowering of the Ecclesiola* (New York: Peter Lang, 1997).

现代时期

Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972).

Aston, Nigel, *Christianity and Revolutionary Europe, c. 1750—1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Chadwick, Owen, *The Victorian Church*, 2 vols. (London: Black, 1966—1970).

Edwards, David F., *The Futures of Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1987).

Emilsen, Susan E., and William W. Emilsen, *Mapping the Landscape: Essays in Australian and New Zealand Christianity* (New York: Peter Lang, 2000).

Gaustad, Edwin S., *A Documentary History of Religion in America*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Hastings, Adrian, *A History of English Christianity 1920—1985* (London: Collins, 1986).

Jedin, Hubert, *The Church in the Modern World* (New York: Crossroad, 1993).

Latourette, Kenneth S., *Christianity in a Revolutionary Age*, 5 vols. (New York: Harper, 1958—1962).

McManners, John, *Church and State in France 1870—1914* (London: SPCK, 1972).

Mead, Sydney E., *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper and Row, 1963).

Norman, Edward R., *Church and Society in England, 1770—1970* (Oxford: Clarendon Press, 1976).

发展中国家的基督教

Appiah-Kubi, Kofi, and Sergio Torres (eds.), *African Theology En Route* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

Boyd, Robin S. H., *Introduction to Indian Christian Theology*, 2nd edn (Madras: CLT, 1974).

Dryness, William A. (ed.), *Emerging Voices in Global Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

——, *Learning about Theology from the Third World* (Grand Rapids: Zon-

dervan, 1992).

Elphick, Richard, and T. R. H. Davenport, *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History* (Los Angeles: University of California Press, 1997).

Gispert-Sauch, SJ, George, "Asian Theology," in D. F. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, 2nd edn (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 2005), pp. 455—476.

Goodpasture, H. McKennie, *Cross and Sword: An Eyewitness History of Christianity in Latin America* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

Isichei, Elizabeth, *A History of Christianity in Africa* (London: SPCK, 1995).

Kalu, O. U., *The History of Christianity in West Africa* (London: Longman, 1980).

Lande, Aasulv, *Meiji Protestantism in History and Historiography: A Comparative Study of Japanese and Western Interpretation of Early Protestantism in Japan* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989).

Latourette, Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity* (London: Eyre and Spottiswoode, 1941).

Lee, Joseph Tse-Hei, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860—1900. East Asia: History, Politics, Sociology, Culture* (New York: Routledge, 2003).

Lee, Jung Young, "Korean Christian Thought," in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. 308—313.

Moffett, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia* (San Francisco: Harper San Francisco, 1992).

Neill, Stephen Charles, *A History of Christianity in India*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984—1985).

Parratt, John (ed.), *A Reader in African Christian Theology* (London: SPCK, 1987).

Song, C. S., *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, rev. edn(Maryknoll, NY: Orbis, 1990).

Sugirtharajah, R. S., and C. Hargreaves(eds.), *Readings in Indian Christian Theology*(London: SPCK, 1993).

Takayanagi, Shunici, "Japanese Christian Thought," in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*(Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. 280—284.

Ustorf, Werner, and Toshiko Murayama, *Identity and Marginality: Rethinking Christianity in North East Asia* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000).

Yu, Carver T., "Chinese Christian Thought," in A. E. McGrath(ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*(Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. 71—77.

基督教的现代形式

Anderson, Robert M., *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*(New York: Oxford University Press, 1979).

Baker, Robert A. (ed.), *A Baptist Source Book*(Nashville, TN: Broadman, 1966).

Bett, Henry, *The Spirit of Methodism*(London: Epworth Press, 1937).

Blumhofer, Edith Waldvogel, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1993).

Bucke, Emory S., *The History of American Methodism*(New York: Abingdon Press, 1964).

Bunting, Ian(ed.), *Celebrating the Anglican Way* (London: Hodder and Stoughton, 1996).

Corten, André, *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism*(New York: St. Martin's Press, 1999).

Davies, Rupert E., *Methodism*(London: Epworth Press, 1976).

Elert, Werner, *The Structure of Lutheranism* (St. Louis, MO: Concordia, 1962).

George, Timothy, and David S. Dockery, *Baptist Theologians* (Nashville, TN: Broadman, 1990).

Hollenweger, Walter J., *Pentecostalism: Origins and Developments World-wide* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997).

Leith, John H., *Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1981).

McBeth, H. Leon, *The Baptist Heritage* (Nashville, TN: Broadman, 1987).

McGrath, Alister E., *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

McKee, Elsie Anne, and Brian G. Armstrong, *Probing the Reformed Tradition* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989).

McKim, Donald K. (ed.), *Major Themes in the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

Martin, David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Blackwell, 1990).

Meyendorff, John, *The Orthodox Church*, 3rd edn (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1981).

Quebedeaux, Richard, *The New Charismatics: The Origins, Developments and Significance of Neo-Pentecostalism* (New York: Doubleday, 1976).

Roof, Wade Clark, and William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (Princeton: Rutgers University Press, 1987).

Samuel, Vinay, and Christopher Sugden, Lambeth: *A View from the Two Thirds World* (London: SPCK, 1989).

Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Sykes, Stephen W., and John Booty (eds.), *The Study of Anglicanism* (London: SPCK, 1988).

Wagner, C. Peter, *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*(Ann Arbor: Servant, 1988).

基督教的生活

Adam, Adolf, *The Liturgical Year: Its History and its Meaning After the Reform of the Liturgy*(Collegeville, MN: Liturgical Press, 1981).

Bartholomew, Craig G., and Fred Hughes, *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*(Aldershot: Ashgate, 2004).

Bony, Jean, *The English Decorated Style: Gothic Architecture Transformed 1250—1350*(Oxford: Phaidon Press, 1979).

Cowie, Leonard W., and John Selwyn Gummer, *The Christian Calendar: A Complete Guide to the Seasons of the Christian Year, Telling the Story of Christ and the Saints from Advent to Pentecost*(London: Weidenfeld and Nicolson, 1974).

Dillenberger, Jane, *Style and Content in Christian Art* (London: SCM Press, 1986).

Dowell, Graham, *The Heart Has Seasons: Travelling through the Christian Year*(Worthing: Churchman, 1989).

Duchesne, Louis, *Christian Worship: Its Origins and Evolution*(London: SPCK, 1949).

Foley, Edward, *From Age to Age*(Chicago: Liturgy Training Publications, 1991).

Garrett, Thomas S., *Christian Worship: An Introductory Outline*(Oxford: Oxford University Press, 1963).

Giakalis, Ambrosios, and Henry Chadwick, *Images of the Divine in the Eastern Orthodox Church: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*(Leiden: E. J. Brill, 1994).

Gueron, Rene, *The Symbolism of the Cross*(London: Luzac, 1958).

Jasper, David, *The Study of Literature and Religion: An Introduction*(Basingstoke: Macmillan, 1989).

Jefferson, H. A. L., *Hymns in Christian Worship* (London: Rockliff, 1950).

Kemp, Wolfgang, *The Narratives of Gothic Stained Glass* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Ladner, Gerhart B., *God, Cosmos, and Humankind: The World of Early Christian Symbolism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

Laliberte, Norman, and Edward N. West, *The History of the Cross* (New York: Macmillan, 1960).

LaVerdiere, Eugene, *The Breaking of the Bread: The Development of the Eucharist According to Acts* (Chicago: Liturgy Training Publications, 1998).

Lillich, Meredith P., *The Armor of Light: Stained Glass in Western France, 1250—1325* (Berkeley: University of California Press, 1993).

McArthur, Allen A., *The Evolution of the Christian Year* (London: SCM Press, 1953).

Nocent, Adrian, *The Liturgical Year*, 4 vols. (Collegeville: Liturgical Press, 1986—1988).

Nolan, Mary Lee, and Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989).

Nye, Thelma M., *An Introduction to Parish Church Architecture, AD 600—1965* (London: Batsford, 1965).

Panofsky, E., *Gothic Architecture and Scholasticism* (London: Thames and Hudson, 1948).

Raguin, Virginia Chieffo, and Mary Clerkin Higgins, *The History of Stained Glass: The Art of Light Medieval to Contemporary* (London: Thames and Hudson, 2003).

Routley, Erik, *The Church and Music: An Enquiry into the History, the Nature, and the Scope of Christian Judgement on Music* (London: Duckworth, 1978).

Rubin, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (New York: Cambridge University Press, 1991).

Schiller, Gertrud, *Iconography of Christian Art*, 2 vols. (London: Lund Humphries, 1971).

Self, David, *High Days and Holidays: Celebrating the Christian Year* (Oxford: Lion, 1993).

Takenaka, Masao, *The Place Where God Dwells: An Introduction to Church Architecture in Asia* (Hong Kong: Christian Conference of Asia, 1995).

Taylor, Richard, *How to Read a Church: An Illustrated Guide to Images, Symbols and Meanings in Churches and Cathedrals* (London: Rider, 2004).

Turner, Victor, and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (Oxford: Blackwell, 1978).

White, James F., *A Brief History of Christian Worship* (Nashville: Abingdon Press, 1993).

Wilson-Dickson, Andrew, *A Brief History of Christian Music: From Biblical Times to the Present* (Oxford: Lion, 1997).

Wright, T. R., *Theology and Literature* (Oxford: Blackwell, 1988).

索　　引